Biblioteca de Historia

Las Culturas del Siglo de Oro

Ricardo García Cárcel

HISTORIA16

8*

Las Culturas del Siglo de Oro

Ricardo García Cárcel

HISTORIA 16

CREATIVE COMMONS

© Ricardo García Cárcel
© Historia 16. Información e Historia, S.L.
Rufino González, 23 bis.
28037 Madrid

Depósito Legal: M-6334-1998
Impreso en España-Printed in Spain
Impresión: Graficinco

INDICE

Págs.

Introducción 9

La cultura del Siglo de Oro. Conceptos e interpretaciones 11

Cultura sabia y cultura popular: los mensajes 45

RICARDO GARCIA CARCEL

Nacido en Requena (Valencia) en 1948, Ricardo García Cárcel es catedrático de Historia Moderna en la Facultad de Letras de la Universidad Autónoma de Barcelona. Autor de una abundante producción bibliográfica entre la que destacan los siguientes libros: *Las Germanías de Valencia* (2.ª edición, 1981), *Orígenes de la Inquisición española* (2.ª edición, 1985), *Herejía y sociedad en el siglo XVI* (1980), *Pau Claris. La revolta catalana* (2.ª edición, 1985) e *Historia de Cataluña. Siglos XVI y XVII* (2 vols., 1985).

INTRODUCCION

El concepto de cultura es, ciertamente, inmenso. Del viejo concepto de Taylor (1873), que cubre todos los conocimientos, experiencias y hábitos *adquiridos* por el hombre como miembro de la sociedad a las más recientes definiciones de Chartier o Roche —*comportamientos colectivos, sensibilidad, imaginaciones, gestos, sueños...; lo que queda cuando se ha olvidado todo*— se observa en la configuración del concepto de cultura la incidencia de la historia de las mentalidades en la historiografía europea y americana de los últimos años. Nosotros entendemos como cultura el patrimonio colectivo *conscientemente* producido, heredado y sobrevivido en una comunidad a lo largo del tiempo. No incluimos dentro de cultura el imaginario o inconsciente colectivo, el utillaje irracional, el mundo de los sentimientos que entraría propiamente dentro del marco de las mentalidades. Además, la complejidad del concepto de cultura aumenta en la España del Siglo de Oro por diversos motivos.

En primer lugar, por la pluralidad de lenguas que se hablan y escriben en el territorio de la monarquía española en los siglos XVI y XVII. El Siglo de Oro contemplará la emergencia infrenable del castellano. Del problema de la castellanización nos ocuparemos en detalle en este libro. Por otra parte, al margen de la lengua, la pluralidad de expresiones culturales es evidente. Son múltiples, en definitiva, los sistemas de representación por los que los individuos construyen el sentido de su existencia: escritos, imágenes y gestos, disciplina establecida y libre invención; distinción y divulgación; cultura sabia y cultura popular; cultura oficial y alternativas... En conclusión, lo que pretendemos es acercarnos a las diversas apropiaciones, usos o prácticas diferenciadas que pueden hacerse del patrimonio cultural, de ese conjunto de obras que tienen en común, como decía Malraux, haber escapado de la muerte.

LA CULTURA DEL SIGLO DE ORO. CONCEPTO E INTERPRETACIONES

El concepto y cronología del Siglo de Oro ha sido muy discutido en España. Hoy se sitúa cronológicamente el Siglo de Oro entre 1519 y 1648, aunque los límites finales son borrosos. Defourneaux propone la fecha de 1665 —comienzo del reinado de Carlos II—; otros, más convencionalmente, establecen la muerte de Calderón (1681) como el punto final. A nosotros, nos parece más correcta la fecha de 1648 como el comienzo del declive hispánico; aunque ciertamente la correlación economía–sociedad–cultura dista mucho de ser efectiva. El concepto de Siglo de Oro ha sido, asimismo, polémico. La historiografía italiana llamó *Edad de Oro* a la época de León X tal como había hecho Vasari en el siglo XVI. La historiografía francesa aplicó el concepto de Siglo de Oro o Gran Siglo al de Luis XIV. En España hay que esperar a Feijóo y Mayans para encontrar la glosa de las figuras literarias de nuestro siglo XVI. Los escritores españoles de los siglos XVI y XVII no tuvieron conciencia *renacentista* de estar viviendo edad de oro alguna. Se soñó, desde luego, con encontrar la mística Edad de Oro en el Nuevo Mundo, pero pronto se vio tal ensoñación como una utopía. La no identificación con esta edad de oro quedó reflejada por Juan de Castilla y Aguayo en 1586 del siguiente modo: *Verdaderamente como dicen que hubo una era de oro y otra de plata, la que agora tenemos es de letras.*

Por el contrario la idea que impera, desde muy pronto, es la del desengaño. El texto más expresivo está en el Quijote: *Dichosa edad y siglos dichosos aquéllos a quien los antiguos pusieron nombres deseados; y no porque en ellos el oro, que en nuestra edad de hierro tanto se estima, se alcanzase en aquélla venturosa sin fatiga alguna, sino porque entonces los que en ella vivían ignoraban estas dos palabras de tuyo y mío.*

La misma conciencia la refleja Mayans en 1723 en la dedicatoria de su biografía de Cervantes: *La pobreza y desnudez de aquella persona dignísima de mejor siglo; porque, aunque dicen que la edad en que vivió era de oro, yo sé que para él y algunos otros beneméritos fue de hierro.*

En los siglos XVI y XVII desde países como Italia, Francia, Inglaterra y Países Bajos se forja una imagen absolutamente negativa de la monarquía española en la que inciden los ataques a Felipe II, las críticas contra los procedimientos inquisitoriales y las supuestas atrocidades cometidas por los españoles en la conquista de América y la valoración despectiva de la cultura española, fustigando el desprecio del latín en las Universidades españolas y el aislamiento cultural de nuestro país. Desde la edición de Catulo que hizo Mureto (Venecia, 1558) a la obra de Gregorio Leti sobre la Inquisición (Colonia, 1681), son múltiples las obras hispanófobas entre las que destacan las de Scaligero, Mercator, Chapelain, Arroyo, Cassano, Lindo, Beringer..., a la vez que se reeditan las clásicas obras inspiradoras de la leyenda negra (Pérez, Las Casas, González Montes, Orange).

La defensa de lo hispánico (leyenda rosa) va a proyectarse hacia la glosa devota de Felipe II, los primeros apuntes narcisistas del esencialismo español y la exaltación retadora de la lengua y cultura hispánicas. La mejor representación de esta apología de la cultura española va a ser la obra de Alfonso García de Matamoros: *Apología de Adserenda hispanorum eruditione seu de viris hispaniae doctis enarratio*, publicada en 1553 y reeditada a bombo y platillo en 1763.

El rechazo a las críticas alimentará una decidida beligerancia comparativa de nuestro país respecto a los demás países europeos, con un hipernacionalismo extraordinario. No faltaron desde luego testimonios de autocrítica.

Numerosos intelectuales españoles contribuyeron a estas revisiones. Alejo de Benegas en 1547 fustigó vicios que según él eran típicos de los españoles como *el exceso de trajes*, la consideración del oficio mecánico como deshonra y que la *gente española no sabe ni quiere saber*. La visión autocrítica implicó replanteamientos de la propia historia de España como revela la obra del Padre Mariana, significativamente considerada por Gracián

como antiespañola. El descontento pronto tomará cuerpo en una singular amargura de la que es el mejor testimonio Quevedo.

Quevedo defiende apasionadamente a España en obras como *Carta al muy cristianísimo Luis XIII, El lince de Italia o zahorí español* y *España defendida y los tiempos de ahora de los novelones y sediciosos*, pero desde la amargura de la contemplación de la decadencia, y decadencia que se atribuye al influjo pernicioso de las naciones extranjeras.

La amargura se acaba convirtiendo en ambiguo distanciamiento y escepticismo singular que refleja muy bien Gracián en su *Criticón*.

Las críticas contra lo hispánico comienzan en el siglo XVIII centrándose en los tan gastados tópicos psicológicos o caracteriológicos.

Montesquieu en sus *Cartas persas* de 1721 es el mejor exponente de estas críticas. En 1722 José Cadalso en su obra *Los eruditos a la violeta* le respondería con tremenda ironía y sarcasmo.

Nicolás Masson de Morvilliers en 1728, en su artículo «Espagne» de la *Encyclopédie Méthodique*, reabriría las heridas con la punzante pregunta de: *Que doit-on à l'espagne?*, cuya respuesta, por supuesto, era negativa para el francés. La pregunta fue respondida de modo radicalmente contrario por Cabanillas (1784), el abate Denina (1786) y Forner (1786) en su célebre *Oración apologética por la España y su mérito literario*.

El tema a discutir había pasado del mero planteamiento de los caracteres nacionales al viejo problema de la valoración de la cultura española.

La crítica a la Inquisición se radicalizó atizada por los ilustrados extranjeros como el abate Mably, Young, Raynal y Voltaire. El inglés Smollett en su *Estado de los diversos países de Europa* (1769) e italianos como Tiraboschi, Betinelli o Caimo, fueron implacables con todo lo que tuviera que ver con España. Historiadores extranjeros como Watson (1777) y Robertson (1769) en sus respectivas historias de Felipe II y Carlos V dieron patente de legitimidad científica a las críticas ilustradas. La defensa de la cultura hispánica va a proporcionar la revalorización del Siglo de Oro español que tendrá sus principales aportes apologéticos en las obras de Luis Joseph Velázquez —el primer trata-

dista que usa el término de Siglo de Oro—, el abate Lampillas, el abate Andrés, y que permitirá infinidad de reediciones de clásicos de nuestra literatura a cargo de, sobre todo, Mayans y Cerdá y Rico, y el replanteamiento de la Historia de España que hizo Masdeu.

A fines del siglo XVIII desde luego la actitud ante Europa había dejado de ser una opción estética o culturalista, para ser definitoria de la ideología política. La primera generación de los afrancesados, de la que es bien representativo el Padre Marchena con su *Aviso al Pueblo Español* (París, 1793) apostará decididamente por la Francia revolucionaria, mientras en España el pánico de Floridablanca obliga a una nueva impermeabilización integrista. Entre la alternativa del integrismo hispánico y la revolución francesa no faltaron las propuestas lúcidas de Jovellanos o Iriarte, que serán barridas por la explosión nacionalista de la guerra de la Independencia contra Napoleón.

El Romanticismo aparcará la problemática de la valoración de nuestra cultura para incidir obsesivamente en el debate de la significación ideológica de nuestra propia historia.

La Inquisición recibirá el impacto de la crítica liberal en la que destacan los escritos de los seudónimos Ingenuo Tostado y Natanael Jamtob, obras que encuentran en J. A. Llorente el historiador que dará soporte documental a las feroces requisitorias anti-inquisitoriales.

Las obras de Adolfo de Castro o Pompeyo Gener, herederas del pensamiento doceañista de las Cortes de Cádiz, asumen plenamente estos puntos de vista. Este último llega a defender que la intolerancia inquisitorial cambió la constitución física de España y los españoles. En este contexto surge la polémica de la ciencia española. La polémica la abrió Gumersindo de Azcárate con una serie de artículos publicados en la *Revista de España*, defendiendo la actividad científica española que por culpa de la Inquisición había estado ahogada durante tres siglos. La contestación de Menéndez Pelayo en la *Revista europea* abrió un largo debate en el que se alinearon en el punto de vista liberal, entre otros, Salmerón, Castelar, Echegaray, Núñez de Arce, Ortega Rubio, que recogían argumentos de historiadores extranjeros como Burkle y Draper. Mientras, en el frente apologético, Me-

néndez Pelayo encontraba su mejor aliado en Gumersindo Laverde Ruiz. De esta polémica salió la primera edición de la ciencia española de Menéndez Pelayo (1876). Como casi siempre las posturas más moderadas, como la de Juan Valera, fueron asfixiadas por la presión del radicalismo por ambas partes.

El debate entre el nacionalismo casticista y el regeneracionismo volverá a ser pasto intelectual de los hombres del 98 que, en muchos casos, parecen regresar a las cavernas de la discusión masoquista sobre la psicología hispánica (Ganivet y su *Idearium Español*, Unamuno y sus ensayos *En torno al casticismo*...) replanteando desde nuevos supuestos la vieja asignatura pendiente del regeneracionismo hispánico en función de su vinculación a Europa.

El morbo por las entretelas de la Inquisición o de la corte de Felipe II va a ir dando paso a la folklorización de lo hispánico, promocionándose desde Europa una leyenda amarilla de reivindicación de lo racial hispánico. La lucha por la homologación a Europa del pensamiento español más progresista parece contestada por la exaltación no ya del diferencialismo hispánico, sino de su propia excepcionalidad. El majismo y el casticismo propugnado en España por el pensamiento más retrógrado encontraba un curioso refrendo en Europa un siglo más tarde. Musset escribe sus *Cuentos de España e Italia* y recorren España Théophile Gautier y Alejandro Dumas. De las idas y venidas de los románticos europeos por España nos han quedado productos tan deliciosos como los *Cuentos de la Alhambra* (1829) de Washington Irving. La exaltación de la españolidad encontraría en la *Carmen* de Merimée y la de Bizet sus mejores logros artísticos.

Las interpretaciones. Problemas metodológicos. La periodificación

Las interpretaciones que la historiografía ha hecho de la cultura del Siglo de Oro han aplicado criterios quizá excesivamente unilaterales.

El criterio biológico–religioso estuvo presente en la polémica

Américo Castro–Sánchez Albornoz. La tesis de Castro rastreando las señas de identidad de los conversos en la literatura española de los siglos XV, XVI y XVII a través de indicadores discutibles (la concepción crítica del sistema de valores, el vivir desviviéndose, la busca de la fama, el miedo a la Inquisición, la frecuente invocación a la Santa Trinidad, una conciencia casticista...) ha recibido muchas críticas (Sánchez Albornoz, Asensio, Otis Green) pero también ha suscitado entusiastas adhesiones (Gilman, Sicroff, Araya, R. Lida, Rodríguez Puértolas, C. Guillén), que han contribuido, en cualquier caso, al estudio de problemas generales como el concepto del honor, la limpieza de sangre, los orígenes de la épica y la lírica, aparte, naturalmente, del ahondamiento en el estudio de obras como la *Celestina*, el *Quijote*, la picaresca, Góngora, Fr. Luis de León, la mística española... supuestamente marcada por *la voz de la sangre*. Sin ánimo de entrar en la polémica, son patentes las exageraciones de Castro al despachar la literatura del Siglo de Oro en el marco de una *sociedad conflictiva* de enfrentamiento de castas, en las que subyacería en toda la literatura el ajuste de cuentas entre cristianos viejos (el Romancero, la novela de caballería, la comedia lopesca, Quevedo pertenecían a este bando) contra cristianos nuevos. Sin devaluar la realidad de un conflicto racial–religioso motivado por la Inquisición, la dramatización castrista parece excesiva, como no es naturalmente de recibo el empeño de Sánchez Albornoz de descalificar a musulmanes y judíos de su protagonismo español, reduciéndolos a barnizadores de la cultura cristiana y trascendentalizando la supervivencia de la pureza cristiana frente a toda mixtificación.

En cualquier caso, Américo Castro y Sánchez Albornoz adolecen de una misma limitación: su obsesiva preocupación por delimitar las esencias del concepto de España, por asumir *el problema de España*, un problema que ellos intentan resolver apelando a la explicación histórica. La impaciencia por encontrar pruebas para demostrar la precocidad de la nación española por parte de D. Claudio o el empeño bioquímico de diseccionar los componentes del presunto *modelo nacional* español por parte de Castro resultan, desde la perspectiva actual, un tanto estériles. La realidad nacional es, desde luego, mucho más compleja de lo

que Castro y Sánchez Albornoz consideraban. En el concepto de nación inciden múltiples variables: el territorio con sus correspondientes fronteras, la lengua, la comunidad de carácter (el *Volkgeist* alemán), la misión o proyecto, la conciencia o voluntad de ser, la presencia de un Estado... Si asentar la nacionalidad básicamente sobre un carácter (estilo de vida o contextura vital) como hace Sánchez Albornoz es, a todas luces, indefendible, tampoco depositar la fe exclusiva en la supuesta conciencia como elemento definido, como hace Castro, es hoy creíble.

La obra de Maravall, especialmente su *Antiguos y modernos*, ha proporcionado un ideologismo interpretativo de la cultura del Siglo de Oro que ha condenado a los intelectuales de este período a una bipartición ideológica entre antiguos y modernos, conservadores y progresistas. Los equívocos que una aplicación demasiado simplista de la etiqueta antiguos o modernos ha generado son múltiples.

Toda la neoescolástica no merece insertarse dentro de la ideología presuntamente conservadora. Tampoco todos los antierasmistas pueden considerarse como reaccionarios. ¿Qué decir de los nominalistas como Celaya, cuya contribución al desarrollo de la ciencia moderna fue notable?

Si lo viejo y lo nuevo se mixtifican demasiadas veces y son conceptos relativos en el ámbito del pensamiento, también lo son en la literatura. Las modas, sabido es, por otra parte, que son fugaces. Cristóbal de Villalón relativizó lo antiguo y lo presente en una obra titulada significativamente: *Una ingeniosa comparación entre lo antiguo y lo presente* (1539).

El problema de la confrontación entre poesía tradicional e italianizante no siempre ha sido correctamente planteado. Por regla general esta dualidad se ha presentado en términos dicotómicos, oponiendo de una manera rígida tradicionalismo e italianización. No pocas veces la modernidad renacentista se ha atribuido en exclusiva a la línea italianizante, asimilando la otra corriente a una suerte de reaccionarismo poético cerrado a toda innovación de lo que supone, evidentemente, una simplificación del problema.

Tanto la poesía tradicional como la italianizante no pueden contemplarse como dos compartimentos estancos, sino como dos

brazos del mismo río (Lapesa), ya que ambas descienden de la fuente común de la poesía provenzal. En la lírica española del siglo XV existía ya un clima *petrarquista* procedente de ese fondo trovadoresco que los poetas del *dolce stil nuovo* y el mismo Petrarca habían recogido también en Italia mucho antes de la crisis renacentista. Por otra parte, es notoria la vitalidad de lo popular y cancioneril en nuestro Siglo de Oro, formas italianas en fray Luis de León, Cervantes, Lope, etcétera. El verso octosílabo no se circunscribió en exclusiva a la temática tradicional, sino que amplió su capacidad para recoger los nuevos ideales renacentistas.

En cualquier caso, hoy se tiende a superar la imagen de reaccionarismo literario que se había dado de poetas como Cristóbal de Castillejo. La crítica actual tiende a resaltar sus ingredientes *modernos*, presentándolo como la otra cara del Renacimiento español. En particular se subraya su nacionalismo linguístico, su uso del refrán y del coloquio, afín al popularismo erasmista y la primacía que le corresponde en la invención del cuento folklórico y tradicional en el marco de la literatura culta del Renacimiento.

En la obra de Cervantes son bien patentes, también, los elementos medievales (sobre todo el espíritu heroico) al lado de los modernos (tan destacados éstos por Bataillon: su erasmismo y los mensajes progresistas). ¿Y qué decir del culteranismo de Góngora, tan polémico en su tiempo? ¿Fueron más antiguos Lope de Vega o Jáuregui por criticarlo tan ásperamente que Carrillo de Sotomayor por glosarlo como lo más representativo de la modernidad en *El libro de la erudición poética* (1611)?

Pero quizá la interpretación que más fortuna ha tenido en los últimos años ha sido la sociológico–política. Apoyándose en las biografías de algunos de los más ilustres intelectuales, se ha dado una imagen de la cultura del Siglo de Oro demasiado mediatizada por los poderes públicos. Aquí ha pesado un cierto síndrome gramsciano dando, a mi juicio, excesiva trascendencia a los grandes poderes de la Iglesia y el Estado que convertía, de hecho, a la mayoría de los intelectuales del Siglo de Oro en intelectuales orgánicos al servicio de uno u otro poder o de ambos conjuntamente. La cultura popular quedaba siempre asfixiada por el dis-

curso de las élites, impuesto desde arriba, o era desnaturalizada, secuestrada, acomodada al gusto de la cultura oficial. Pienso que se ha despreciado demasiado el papel del mercado consumidor como elemento configurador de la cultura producida. Sin defender la autonomía del intelectual del Siglo de Oro, creo que conviene suavizar las tintas de la dependencia orgánica tantas veces atribuida.

La interpretación de Maravall respecto a la supuesta domesticación política de la cultura barroca convirtiendo a los escritores del Siglo de Oro en servidores del sistema, turiferarios de los Grandes, propagandistas del orden señorial, auxiliares de la Inquisición, etcétera, ha sido seguida por múltiples historiadores de Salomon a Díaz Borque. Hoy esta interpretación de la cultura barroca está siendo rebatida por historiadores como Jean Vilar y Bartolomé Bennassar, que han destacado significativos contrasentidos a la imagen comúnmente establecida.

La literatura española del siglo XVII ha gozado en su época, tanto en el interior como en el exterior de España, de una magnífica fama de escandalosa. Obras como *Fuenteovejuna* de Lope, o el *Alcalde de Zalamea* de Calderón, con todas las matizaciones que se quiera, pertenecen al teatro de protesta. La obra de Guillén de Castro, *Allí van leyes do quieren reyes*, es una sátira severa del poder regio y sobre todo de la arbitrariedad, escrita dos años después de la publicación de la obra de Juan de Mariana, *De rege et regis institutione*, la obra en la que se defiende el regicidio.

Góngora es, asimismo, poeta rebelde al menos en igual medida que poeta de corte. La mirada de Mateo Alemán sobre la sociedad de su tiempo tampoco revela ninguna complacencia. ¿Qué decir de los sombríos análisis de Quevedo y Gracián? El segundo contrasentido, a juicio de Bennassar, es la ilusión de la comodidad social que les había procurado la protección de los grandes, comparada con el servilismo. Su vida se desenvolvió muchas veces al margen del poder, dinero y honores. Dentro de España, el escritor vive una vida que contrasta con el relativo confort de sus competidores europeos. Sobre todo, a mediados del siglo XVII, los intelectuales se hacen fuertemente sospechosos a quienes ejercen el poder, porque dirigen contra ellos sus

dardos gravemente hirientes y, siendo capaces de dar al pueblo conciencia de su mal estado, esto es, de despertarlo, lo rebelan contra los que mandan. Cuando, en 1604, Eugenio de Narbona publique la primera edición de su *Doctrina política y civil*, y seguidamente la Inquisición la manda recoger, designando a unos censores para examinar la obra, uno de éstos acusará al autor de que sus palabras *por las circunstancias del tiempo y sazón en que las escrive y de las personas a quienes endereça sus razones, muchos las podrían tomar en sentido que, a tenella, se puedan y deban calificar por sediciosas y ocasionadas a turbar la paz, tranquilidad y sosiego de la República*. Este pasaje sería suficiente para hacer reflexionar a quienes pretenden hacer creer que la Inquisición y sus sucedáneos no han obstaculizado gravemente el desarrollo intelectual del país. Si recordamos, por otra parte, que Juan de Mariana, Alamos de Barrientos, Mártir Rizo, Quevedo, Martínez de Mata, etcétera, sufrieron severos encarcelamientos, comprenderemos cuál era la actitud del intelectual ante el poder en la crisis con que acaba el siglo XVI y comienza el XVII, esos espíritus *discursistas y científicos* que buscan lo nuevo para rechazar lo que encuentran ante sí.

El propio Quevedo, con cierto sarcasmo, advertía: *Príncipes... temed al que no tiene otra cosa que hacer sino imaginar y escribir*.

En definitiva, este pensamiento español a lo largo de los siglos XVI y XVII no puede reducirse al monocorde recital de las consignas del poder establecido.

Los criterios de periodificación de la cultura del Siglo de Oro han sido múltiples. El más tópico ha sido echar mano de los conceptos clásicos de Renacimiento y Barroco.

El problema de la homologación del Renacimiento español respecto al europeo ha estado presente en la historiografía desde finales del siglo pasado. El Renacimiento español fue negado por buena parte de la historiografía alemana (de Naef a Klamperer, pasando por Wantoch), que en función de las raíces musulmana y judía de nuestra cultura, sólo vieron en España barroco, cultura que se identificaría con el esencialismo hispánico.

Si la historiografía conservadora tuvo problemas para conjugar el Renacimiento español con el concepto buckartiano paganizante del Renacimiento, la historiografía liberal se concentró en la espinosa cuestión de armonizar su concepto del Renacimiento con la penosa imagen tradicional de Felipe II y la Contrarreforma.

La historiografía liberal española solucionó el problema reivindicando ciertamente el Renacimiento sobre la base de darle corta duración, finiquitándolo antes de Felipe II. Bataillon con su estudio del erasmismo español (1937) demostraba la plena adscripción de España al Renacimiento europeo por lo menos hasta 1538.

La historiografía conservadora apoyada por las nuevas interpretaciones del Renacimiento europeo (Haydn y Battisti hablaron de Renacimiento y Contrarrenacimiento, admitiendo las vertientes pagana y cristiana del Renacimiento) se lanzó a defender la existencia de un Renacimiento español propio, con sus peculiaridades: la pervivencia de lo medieval, la trascendencia de lo religioso, la singular afición histórica, la temprana difusión de las lenguas nacionales...

Batllori ha reivindicado, por su parte, el Renacimiento en España sobre la base de hacerlo coincidir con una actitud intelectual esencialmente humanística. La identificación de humanismo y Renacimiento le permite alargar este último desde finales del siglo XIV —empezando en el ámbito de la Corona de Aragón con Bernat Metge— al siglo XVII.

Desde los años 50, la historiografía europea ha transformado notablemente el concepto de *barroco* (Coloquio de Roma, 1954; obra de Tapié, 1957) constatando su europeidad y su continuismo respecto al Renacimiento. Los nuevos estudios sobre Trento y la Contrarreforma han dado una imagen más *liberal* del barroco respecto a las interpretaciones clásicas (Weisbach, 1921) del mismo como la cultura católica por esencia. Después de la difuminación metafísica del Barroco que hicieron autores como D'Ors, Maravall considera al barroco como una época histórica centrada entre 1570 y 1650, aproximadamente, y que iría ligada a la conciencia de crisis y a la promoción de los dos grandes poderes de la Iglesia y el Estado, sus dos grandes avaladores y subvencionadores.

Admitida pues en España la existencia de un Renacimiento medio extensible hasta mediados del siglo XVI y un Barroco temprano —desde 1570—, el problema metodológico suscitado ha sido el de precisar el eslabón correspondiente. El concepto de *manierismo* invocado por historiadores como Hatzfeld u Orozco ha sido eficaz. Para el final del Barroco se ha encontrado el concepto de pre-ilustración, período de los novatores, para explicar el tiempo de transición entre Barroco e Ilustración. Por convencionales que sean estos conceptos, hay que reconocer que cumplen bien su función didáctica.

El siglo XVI ha sido escindido por otra parte en dos mitades por dos corrientes unívocas y de signo contrario: erasmismo y neoescolasticismo, delimitadas por la fecha mítica de 1559. Incluso los estudiosos de la mística han reforzado esta misma periodificación. Sainz Rodríguez establece un período en la trayectoria de la literatura mística de 1500 a 1560 que conoce como de *asimilación*, con autores como Alonso de Orozco, Francisco de Osuna, Bernardino de Caredo, S. Pedro de Alcántara, S. Ignacio de Loyola, y S. Juan de Avila. Desde 1560 delimita otro período, jalonado por el eslabón de F. Luis de Granada, que denomina de *aportación* y *producción nacional*, y que contaría con Santa Teresa y San Juan de la Cruz. Desde 1600 empezaría otro período que el citado historiador califica de *decadencia* o *compilación doctrinal*. El siglo XVII se ha fragmentado también en tres etapas. La primera podría extenderse hasta 1630; sería la generación del Quijote y el pícaro-reformador (Guzmán de Alfarache), la generación melancólica del desencanto y la denuncia crítica; la segunda, llegaría hasta 1680 y cubriría los años de la sima de la crisis y la decadencia, la politización literaria y la confrontación polémica entre los intelectuales orgánicos y los críticos; la tercera, en las últimas décadas del siglo, iría marcada por la generación de los novatores, del final del túnel de la crisis. El pensamiento evolucionó en estos años hacia el cinismo, la picaresca se proyecta hacia el pícaro-truhán (Estebanillo González) mientras que el teatro calderoniano se solaza en la metafísica del destino inevitable.

El concepto y los límites del erasmismo

La trayectoria del Siglo de Oro ha venido, en buena parte, condicionada por tres problemas, muy debatidos por los historiadores en los últimos años: el concepto y los límites del erasmismo; de Erasmo a Lutero: la impermeabilización; y el concepto de Contrarreforma.

La influencia de Erasmo en España ha sido magistralmente analizada por Marcel Bataillon. Pero el propio Bataillon era consciente de las dificultades de desentrañar el concepto vidrioso de erasmismo y ello por muchas razones. En primer lugar, porque su pensamiento religioso, denunciado desde el *Elogio de la Locura*, como destructor de las tradiciones y de las disciplinas más respetables de la Iglesia Católica, se vio pronto confundido con la herejía luterana, un tanto a pesar de los esfuerzos del propio Erasmo en delimitar su ortodoxia, lo que generaría grandes problemas de confusión en la auténtica identidad del erasmismo. Por otra parte, es bien patente la propia complejidad de los mensajes erasmistas que suscitaron atracción por diversos conceptos. La primera y principal lectura posible de Erasmo incide en su ferviente espiritualismo, cuyo corolario crítico era la desvalorización de las ceremonias y de las prácticas rutinarias, y su evangelismo que preconizaba el retorno a las fuentes escriturales de la fe, con la desvalorización de la escolástica. Estos son los mensajes del tema central del *Elogio de la Locura* y del *Enchiridion militis christiani* y, en definitiva, la razón que inspiró su edición greco–latina del Nuevo Testamento.

Pero caben muchas otras lecturas de Erasmo: su reivindicación de la popularización del Evangelio en lenguas vernáculas, sus críticas del clero, sus exigencias del *buen latín* suscitaron o pudieron suscitar adhesiones a aspectos concretos de su pensamiento. Los usos o apropiaciones del erasmismo fueron sin duda múltiples. Los esfuerzos de Ciriaco Morón por hacer del erasmismo un *sistema* están condenados al fracaso. Como recuerda J. Pérez, *muchos de los que pasan por erasmistas no lo son de manera incondicional ni permanente*.

En los últimos años la obra de Bataillon está siendo sometida a una notable revisión, uno de cuyos mejores testimonios es

el coloquio de la Biblioteca Menéndez Pelayo de Santander de junio de 1985. Uno de los *leit-motiv* de este coloquio fue la reducción del erasmismo a límites conceptuales, espaciales y cronológicos mucho más estrechos de lo que, ciertamente, había hecho Bataillon.

En este sentido, parecen reforzarse las críticas que desde el sector tradicionalista lanzaron sobre Bataillon, Dámaso Alonso y sobre todo Eugenio Asensio.

La busca de *otras corrientes espirituales afines* que preconizara Asensio ha llevado a historiadores como Melquiades Andrés o Alvaro Huerga a adentrarse en las aguas de la espiritualidad española. La tesis de M. Andrés es rotunda: *Erasmo no es el primero en hablar en España de reforma, en criticar la escolástica, en recomendar la interioridad, en proponer la reforma del método teológico, en defender la armonía entre lo humanista y lo cristiano. Muchas ideas y actitudes de Erasmo sobre estos temas empalman con ideas y actitudes ya existentes en España.*

Constituye a nuestro juicio un error considerar que todo el pensamiento progresista se agota con el erasmismo. Es evidente que paralelamente al erasmismo se desarrollan corrientes intelectuales muy avanzadas y que nada o muy poco tienen que ver con el erasmismo. En este sentido merece destacarse el desarrollo de la lógica que lleva a cabo un grupo de nominalistas formados en París. En este grupo destacan Juan de Celaya, los hermanos Antonio y Luis Núñez Coronel, Juan Gelida... La universidad de Alcalá se nutrió de buena parte de estos cuadros. De París llegaron para enseñar lógica en Alcalá Sancho Carranza de Miranda (hermano del arzobispo Carranza), Sánchez Ciruelo, Pérez de Oliván, Enzinas y otros. La mayor parte de estos hombres destacaron por su celo antierasmista. Sánchez Ciruelo, por ejemplo, asistió a la Junta de Valladolid en 1527 pronunciándose en contra de Erasmo. Celaya, como rector de la Universidad de Valencia, boicoteó la admisión como catedrático de lenguas clásicas de esta universidad al erasmista Pere Juan Oliver.

Destaca, asimismo, al margen del erasmismo, la corriente neoplatónica que tuvo en España seguidores como León Hebreo y Fox Morcillo. El primero, un judío expulsado en 1492, escri-

bió los *Dialoghi d'amore*, que tuvo gran éxito editorial en su tiempo. La traducción al español que en 1590 hizo el inca Garcilaso de la Vega ha adquirido la consideración de un clásico.

Conviene resaltar la presencia en el pensamiento español de la primera mitad del siglo XVI de un grupo de intelectuales, que Abellán califica de precartesianos, entre los que sobresale Gómez Pereira (su obra *Antoniana Margarita* tuvo gran éxito en Europa), y Francisco Sánchez, El Escéptico.

Alvaro Huerga ha insistido en desmarcar del erasmismo a los alumbrados. Para él existiría una espiritualidad española franciscana que nada tiene que ver, contra lo que creía Bataillon, con el erasmismo. *El erasmismo no fecundó tanto como se supone el* humus *de la espiritualidad hispana, mística hasta el tuétano, mística en su grandeza y en su miseria.* Naturalmente esta opinión ha conducido a muchos historiadores a proyectar su mirada sobre el cardenal Cisneros y los orígenes del Renacimiento.

La labor del cardenal Gonzalo Jiménez de Cisneros (1436–1517) se reflejará en el ámbito cultural en tres grandes realizaciones: 1) La reforma de la orden franciscana. 2) La fundación de la Universidad de Alcalá. 3) El impulso y la dirección de la Biblia Políglota de Alcalá.

Como hombre de la Iglesia, Cisneros se distinguió de la mayoría de sus contemporáneos en que fue un buen clérigo. Siendo provincial de los franciscanos de Castilla reestructuró su propia orden, despojando a los conventuales de los monasterios y favoreciendo a los observantes, no sin una vivísima resistencia por parte de aquéllos. Dictó asimismo normas para la reforma de las órdenes religiosas y mejoró monasterios pobres. Estimuló la publicación de libros de religiosidad en lengua vernácula.

Pero lo que constituye la cumbre de la reforma cisneriana es la fundación de la Universidad de Alcalá, cuna y vivero de espiritualidad. En 1498 comenzaban los trabajos, al cuidado del arquitecto Pedro Gumiel, y diez años después, en 1509, se dictaban las primeras lecciones. Por las aulas de Alcalá pasó la plana mayor del humanismo español; unos como profesores: Nebrija y Alonso de Herrera en retórica, Santo Tomás de Villanueva y Carranza de Miranda en lógica y filosofía natural, Alonso de Zamora en la cátedra de hebreo, Hernán Núñez y Vergara en la

de griego; otros como alumnos: Francisco Ortiz, Ignacio de Loyola, Juan de Valdés, Francisco de Osuna, y un larguísimo etcétera de estudiantes que fueron los cuadros de la Iglesia española durante más de cien años.

Pronto ensombrece Alcalá a Salamanca, hasta entonces la más importante Universidad española. La nueva Universidad atrae a catedráticos y alumnos. Su método es revolucionario: prescinde de la facultad de derecho, de enorme tradición, y sólamente se reservan dos cátedras para la medicina. *La teología* —dice Bataillon— *determinará la orientación de toda su Universidad, será su razón misma de ser*. Para la enseñanza de esta disciplina se aplican las tres vías teológicas más acreditadas: tomismo, escotismo y nominalismo.

Fruto conjunto de la Universidad Complutense y del interés de Cisneros por los estudios bíblicos fue la Biblia Políglota en hebreo, griego y latín. Comprende seis tomos: los cuatro primeros se refieren al Antiguo Testamento; el quinto al Nuevo Testamento y el sexto incluye sendos vocabularios hebreo y caldeo, un diccionario latino-hebraico y una gramática hebrea.

Los textos del Antiguo Testamento se prepararon en hebreo, griego (versión de los Setenta), latín (Vulgata) y en cuanto al Pentateuco, en arameo (Tárgum); los del Nuevo Testamento, en griego y latín. La compulsa y confrontación de textos fue realizada por diversos eruditos: los conversos Alonso de Zamora, Pablo Coronel y Alfonso de Alcalá fijaron el texto hebreo y caldeo; Demetrio Ducas, Juan de Vergara, Diego López de Zúñiga, Hernán Núñez y Nebrija se ocuparon de los códices griegos. Los dos últimos, los humanistas más importantes de la época, se incorporaron tardíamente, hacia 1513, cuando ya la obra estaba en prensa. La impresión definitiva se empezó en 1502 y se acaba en 1514 y hacia 1520 se pone la obra a la venta, tras la autorización de León X, que tardó bastante en concederla (Marcel Bataillon señala el año 1522 como fecha de la puesta en venta). En cualquier caso desde el punto de vista de la impresión, la Biblia de Alcalá es la primera edición que se realiza del Nuevo Testamento en griego, pues la edición de Erasmo no se imprime hasta 1516.

N. Marcos y E. Tejero han comparado la edición de los bi-

blistas españoles con el método erasmista. Son muy interesantes sus conclusiones: *Hay un acuerdo básico entre Erasmo y los biblistas españoles. Pero en Erasmo esta vuelta a la fuente es un pretexto para justificar su traducción latina en la que predomina la preocupación estilista sobre la crítica textual. Frente al valor de Erasmo, que se atrevió a ofrecer su traducción latina como una superación de la Vulgata eclesiástica, en las Políglotas españolas no se osó modificar un texto avalado por la tradición secular... Simultáneamente los biblistas españoles realizaron una labor de crítica textual que contrasta con el énfasis en la estilística y libertad de traducción de Erasmo... los biblistas españoles centraron sus esfuerzos en el Antiguo Testamento y en el trasfondo hebreo del mismo, mientras que el interés de Erasmo se dirigía sobre todo al Nuevo Testamento.*

Medio siglo después, Felipe II alentaría y la erudición española llevaría a cabo una empresa similar: la gran Biblia Políglota Antuerpiense (de Amberes) (1569–1572), bajo la dirección del orientalista Benito Arias Montano.

La intervención de Nebrija en la Biblia Políglota merece un comentario. Como restaurador de la antigüedad profana y sagrada, puede y debe considerársele como un precursor del erasmismo. Aunque no llegó a ser discípulo directo de Lorenzo Valla, recibió su influencia y respiró el ambiente de libertad crítica que inspiraron sus trabajos, dirante sus años de estudio en Bolonia. Maestro de Nebrija fue Pedro de Osma, condenado en 1478 por una comisión de teólogos (no existía aún la Inquisición) por haber defendido algunas opiniones que la Iglesia consideraba erróneas.

Nebrija va a tener choques con los teólogos dándose el caso de que el inquisidor general, Fray Diego de Deza, confisca sus papeles alarmado por sus investigaciones sobre el texto bíblico. Nos encontramos ante un primer episodio de la guerra entre teólogos y escrituristas, que tan abundantes serán durante todo el XVI.

Los teólogos reivindican ya desde el primer momento el monopolio de la interpretación bíblica, pues temen a los *gramáticos* y a su crítica meramente profana. En cualquier caso Nebrija no fue eramista. El historiador Gilly ha estudiado una obra de An-

tonio de Nebrija crítica contra Erasmo y Melanchton.

En 1516 el cardenal Cisneros invitó a Erasmo a prestar sus servicios en la Universidad de Alcalá, comprometida en su esfuerzo de publicar la Biblia Políglota. Poco antes había editado Erasmo su traducción latina del Nuevo Testamento. Su *fichaje* estaba, pues, justificado. La respuesta de Erasmo fue negativa: *España no me dice nada*, escribía Erasmo a Tomás Moro.

Erasmo podía contar con el apoyo incondicional del Emperador y los personajes más influyentes de la Corte y la jerarquía eclesiástica: el canciller Gattinara, el arzobispo de Compostela, D. Alonso de Fonseca, el obispo de Palencia, D. Pedro Ruiz de la Mota, el inquisidor general, D. Alonso de Manrique, etcétera.

El éxito de Erasmo en España es bien visible a través de las traducciones de varias de sus obras. Se tradujeron el *Enchiridion*, la *Paraclesis* y el *Modus orandi*, así como una selección de *Coloquios*, los *Silenos de Alcibiades* y la *Lingua*. La primera fue el *Tratado o Sermón del Niño Jesús y Loor del Estado de la Niñez* (Sevilla, 1516), hecha por Diego de Alcocer. Pero la obra de mayor éxito fue el *Enchiridion*, del que había salido una edición latina en 1525 en Alcalá, pero que se tradujo por primera vez con el subtítulo *Manual del caballero cristiano* en 1526 en Alcalá, a cargo de Alonso Fernández de Madrid, canónigo de Palencia, más conocido como el Arcediano de Alcor. La segunda edición saldría un año más tarde en Alcalá. Y en 1528 hubo nueve ediciones en Valencia y Zaragoza, acrecentada esta última con los *Coloquios*. El éxito del *Enchiridion*, en buena parte, gracias a la excelente traducción del Arcediano, fue impresionante, alcanzando su impacto incluso a las clases populares.

El período de mayor difusión de las obras de Erasmo fue de 1527 a 1532 en el que se tradujeron diversas obras. Incluso alguna como el *Elogio de la Locura* que intrigaba a Bataillon por no conocerse su traducción en España, hoy se sabe que fue adaptada y publicada con el nombre de *Triunfo de Locura* por Hernán López de Yanguas.

La influencia de Erasmo se dejó sentir de muy distinto modo a lo largo del tiempo. En líneas generales, según Bataillon, pueden distinguirse tres períodos. El primero va desde 1516, fecha

de la primera versión española, de la primera cita de su nombre entre nosotros y de la entronización de Carlos V, hasta 1536, año en que muere Erasmo y sufren persecuciones los más apasionados erasmistas: es un período batallador en que los partidarios, escudados tras el nombre del Emperador y la protección de las altas jerarquías eclesiásticas, traban combate en campo abierto y desafían la oposición de los mendicantes, exaltando la religiosidad del espíritu. El segundo período va de 1536 hasta 1556, fecha de la abdicación del Emperador y de la última impresión de Erasmo en castellano y España, o si se quiere, hasta 1559, año en que Fernando de Valdés, el Supremo Inquisidor, publica su índice prohibitorio, y Felipe II regresa a España: es un tiempo de erasmismo adaptado a las circunstancias españolas, lleno de cautelas y discreciones, que pone el centro de sus meditaciones, más que en el menosprecio de las ceremonias y la sublimación del espíritu, en el problema de la justificación por la fe del beneficio de Cristo. El último período, de erasmismo soterrado, que no osa confesar su nombre, se prolonga hasta Fray Luis de León y Cervantes.

La proyección histórica del erasmismo en España fue más trascendente que la propia labor de sus discípulos directos. El erasmismo deja sentir su influencia desde la teología cristológica de Fray Luis de León, Fray Luis de Granada, Juan de Avila o Alejo de Venegas a la exaltación de la dignidad del hombre que llevaron a cabo Fernán Pérez de Oliva —autor del *Diálogo sobre la dignidad del hombre*—, y Francisco Cervantes de Salazar, pasando por la obra científica de los médicos-filósofos como Juan Huarte de San Juan, Miguel Sabuco y Francisco Valdés o la literatura.

La influencia de Erasmo en la literatura española del siglo XVI fue bien patente, dejándose sentir en el mundo de los proverbios, apotegmas y misceláneas. Sus colecciones de *Adagios y apotegmas* tuvieron gran éxito. Colecciones de proverbios como la recogida por Mal Lara o de sentencias como las de Melchor de Santa Cruz o Rufo, o misceláneas como la *Silva de varia lección* (1540) de Mexía le deben mucho a Erasmo. La tarea educativa de Erasmo se manifiesta en su influencia sobre los *Coloquios matrimoniales* de Pedro de Luxán (1550) y los *Coloquios*

Satíricos de Torquemada (1553), que fustigaban diversos abusos y vicios sociales. Obras de autor todavía discutido (se han atribuido a Cristóbal de Villalón, aunque parece que su autor fue Andrés Laguna) tales como el *Crotalón* o *Viaje a Turquía* muestran también su relación con el erasmismo. Bataillon es bien rotundo: *Si España no hubiera pasado por el erasmismo no nos habría dado el Quijote*. Y la verdad es que el Quijote contiene, efectivamente, todo un muestrario de influencias erasmistas, aunque últimamente Ciriaco Morón las haya cuestionado.

Américo Castro ha subrayado el talante de comprensión y tolerancia que se nota en la actitud de Cervantes ante los adulterios, bien alejado del código del honor vigente en la época y el sentimiento de la naturaleza con sus secuelas de amor a lo sencillo y espontáneo.

Bataillon considera que en el Quijote hay un tipo que encarna humanamente el ideal erasmiano. Se trataría de la figura de D. Diego de Miranda, el caballero de la Triste Figura.

En definitiva, la proyección histórica del erasmismo llegó hasta el siglo XVII. Y ello pese a la persecución sufrida.

El antierasmismo efectivamente empezó muy pronto en España.

La política antierasmista surgió en 1519 y comenzó en la Universidad de Alcalá. El primer polemista contra Erasmo fue el profesor complutense Diego López Estúñiga que publicó *Annotationes contra Erasmus Dottordanum in defensionem translationis Novis Testamenti*. La crítica que, en principio, sólo era filológica acabó derivando hacia aspectos teológicos, acusando a Erasmo de wiclefismo y luteranismo en la traducción de los pasajes alusivos al primado de Pedro, en los votos y diezmos, indulgencias y purgatorio, consejos de perfección evangélica, matrimonio, etcétera.

El otro polemista fue el también profesor de Alcalá Sancho de Carranza, que particularmente incidía en la interpretación cristológica y la doctrina acerca del matrimonio, y que luego se haría pro-erasmista convencido. Pero la gran ocasión de denuncia de Erasmo como perturbador del orden establecido la pro-

movieron las órdenes mendicantes en la congregación de Valladolid de 1527. Los frailes, a instancias del pro-erasmista Inquisidor General Manrique compilaron un cuadernillo de 17 capítulos en el que se presentaba a Erasmo convicto de grandes errores. La Inquisición aceptó el codicilo, cuya copia envió a unos 30 teólogos intimándoles a comparecer en Valladolid. El escrito consistió en documento–base de un simposium de alto nivel. A lo largo de 16 sesiones se escucharon pareceres de todo tipo.

Miguel Avilés ha estudiado las opiniones de todos los asistentes. Contra Erasmo se pronunciaron el P. Francisco de Vitoria, y los teólogos de la Universidad de Salamanca (Fr. Alonso de Córdoba, Bernardino Vázquez de Oropesa), Pedro Margalho y algunos catedráticos de Valladolid (Fernando de Préjano...)

A favor de Erasmo se definieron la mayor parte de los profesores de la Universidad Complutense (Pedro de Lerma, Miguel Carrasco, Pedro de Ciria y otros). Avilés propone que en el alineamiento posicional ante Erasmo influyeron razones de amistad y enemistad personal y sobre todo la adscripción política a uno de los bloques políticos en fuerte competencia por el monopolio del poder: el de Gattinara y el de Cobos.

El inquisidor Manrique decidió suspender las sesiones de la congregación librando así a Erasmo de las provisiones adversas que le hubieran venido encima. El erasmismo obtuvo una victoria aparente y efímera. Sin embargo, el grupo erasmista cortesano va a ser disuelto por la fuerza de los acontecimientos: Gattinara y Valdés parten para Italia con el emperador, Carranza de Miranda queda en Sevilla; Virués en Valladolid y Coronel y Vergara en Toledo. En 1532 muere el secretario Valdés, en 1552, Enzinas, en 1553, Mateo Pascual, en 1559, el Arcediano de Alcor.

La relación de la Inquisición con el erasmismo ha sido analizada por Bataillon. Su lapidaria fórmula del *monachatus non est pietas*, sus ironías contra los enemigos del humanismo cristiano, sobre todo contra los frailes mendicantes, sus *Anotaciones al Nuevo Testamento* fueron generando la agresividad contra Erasmo y sus supuestos errores. Pronto los procesos inquisitoriales se dejaron sentir sobre los erasmistas. El primer procesado fue

Juan de Vergara, condenado en 1535 a pena de reclusión durante un año en un monasterio y una multa. Asimismo sería procesado en 1537 el benedictino Alonso Ruiz de Virués, condenado a abjuración *de levi* y dos años de reclusión.

Otros como el librero Miguel de Eguía (1533), el ex-rector del colegio complutense de San Idelfonso, Mateo Pascual (1537), el ex-canciller de la Universidad de Alcalá, Pedro de Lerma (1535), el valenciano Miguel Mezquita (1537), el doctor López de Illescas (1539) fueron procesados y encarcelados. Sólo de esta promoción fue condenado a muerte el librero Juan del Castillo que, apresado en Bolonia, sería quemado en Toledo en 1539.

Con razón se quejaba Vives desde Brujas de *estos tiempos difíciles en que no se puede hablar ni callar sin peligro*. Y el estudiante Rodrigo Manrique (hijo del Inquisidor General) escribía a Vives desde París, al enterarse de la persecución contra Vergara: *Cuando considero la distinción de su espíritu, su erudición superior y (lo que cuenta más) su conducta irreprochable (...) me cuesta mucho trabajo creer que se puede hacer algún mal a este hombre excelente. Pero reconociendo en esto la intervención de calumniadores desvergonzadísimos, tiemblo, sobre todo si ha caído en manos de individuos indignos e incultos que odian a los hombres de valor, que creen llevar a cabo una buena obra, una obra piadosa, haciendo desaparecer a los sabios por una sola palabra o un chiste. Dices muy bien*, sigue escribiendo R. Manrique a Vives, *nuestra patria es una tierra de envidia y soberbia, y puedes agregar, de barbarie.*

En 1536, se prohibieron los *Coloquios* en romance; un año después la edición latina de los mismos. El nombre de Erasmo aparecerá en los Indices de la Inquisición española de 1551, 1559, 1583 y 1612. Ahora bien, los Indices de la Inquisición española fueron más benignos con Erasmo que los Indices romanos de Paulo V (1559) o Pío V (1590) e incluso que el más benévolo de Trento (1564). El de Paulo IV prohibió todas sus obras. En un documento del 9 de enero de 1536 se manda a los inquisidores de Valencia, con motivo del prendimiento de un luterano: *Se haga diligencia para saber si tiene libros de Luthero o de sus secuaces o de Erasmo*. Y es que, para los inquisidores, luteranismo, iluminismo y erasmismo son fruto de la misma cepa y ello

plantea a los historiadores grandes problemas de diferenciación.

De Erasmo a Lutero: la impermeabilización

Como decíamos, erasmistas, místicos y renovadores de distinto signo fueron pronto sospechosos de identificación con un monstruo, en buena parte, creado por el sueño de la razón inquisitorial.

El miedo a Lutero, como ha documentado Redondo, había empezado pronto. El 14 de febrero de 1519, el editor Forben comunicaba a Lutero que había hecho imprimir varios de sus opúsculos y que estaban teniendo gran éxito editorial: 600 ejemplares, según él, se habían enviado a Francia y España.

Datos fehacientes sobre Lutero obraban en poder del cardenal Adriano de Utrecht, Inquisidor General desde 1516, al cual enviaron sus colegas los teólogos de Lovaina, una copia de la censura que habían dictado contra los escritos de Lutero en nombre de la Universidad.

El embajador en Roma, D. Juan Manuel, dejaba constancia en sus cartas al rey del malestar que el fraile agustino causaba en la curia. El Papa León X condenaba los errores de Lutero en junio de 1520 en la Bula *Exsurge domine* y en marzo de 1521 enviaba dos breves al condestable y almirante de Castilla ante Carlos V *para que vedase la entrada en la monarquía española de los libros del fraile alemán*. En abril de 1521 varios notables de la Corte española (el presidente y miembro del Consejo Real, varios grandes del reino, el obispo de Oviedo, Diego de Muros) se reunieron en Tordesillas y enviaron cartas a Carlos V pidiendo la proscripción de Lutero y apoyo al Santo Oficio *para que aquella abominable herejía no lograra difundirse en España*. El mismo mes el Consejo de la Suprema escribía al rey recordándole su obligación *de extirpar los errores y herejías*. La presión del cardenal Adriano sobre el rey fue asimismo enorme. Las primeras traducciones castellanas de Lutero de las que tenemos noticias datan de 1520 en que aparecen en Flandes los Comentarios a la epístola de los Gálatas y la libertad del cristiano. En 1521 se quemaron en Amberes libros luteranos en castellano; en 1525 en la

misma ciudad veía la luz una traducción de *De servo arbitrio*.

Las primeras medidas tomadas por el Santo Oficio contra el luteranismo se dirigieron hacia el control de los libros. Las confesiones y quema de literatura luterana no se hicieron esperar: en 1521 la Inquisición de Aragón y la de Valencia; en 1523 la de Navarra; en 1530 la de Valencia y la de Toledo; en 1531 la de Salamanca, etcétera.

La estrategia inquisitorial, una vez rota la inicial apatía del Rey ante el problema luterano, se lanzó a la promoción de las obras que rechazaban la doctrina de Lutero. En junio de 1521, según Redondo, ya eran conocidas estas obras en España. Las obras pioneras en la polémica contra Lutero fueron las del mallorquín Olesa y el aragonés Benet, publicadas en 1521 y que precedieron a la más célebre refutación: la de Ginés de Sepúlveda. Realmente, la fundamental vía de acceso al conocimiento de Lutero por la mayoría de los españoles fue, irónicamente, la lectura de estas refutaciones.

Pero el concepto de Lutero antes de 1540 era esencialmente mítico. Bataillon se cuestiona muy seriamente si puede hablarse de protestantismo español de 1536 a 1556 y Longhurst cree que es imposible escribir la historia del luteranismo antes de 1547. Los luteranos procesados en estos años son extranjeros cuyo delito principal era el de ser forasteros en un ambiente progresivamente xenófobo y que, en su mayor parte, son gente que ha oído hablar de Lutero sin haber leído nada del fraile agustino.

En 1523 el tribunal de la Inquisición de Mallorca ejecutaba al pintor Gonzalvo por luteranismo, en 1524 el de Valencia procesaba al mercader alemán Blay; en 1528 el mismo tribunal condenaba a un tal Cornelius, pintor de Gante, y al agustino valenciano, Martín Sanchís, el primer caso de luteranismo autóctono en la península.

El gran problema que tuvo la Inquisición en estos años fue la precisa diferenciación del erasmismo y el luteranismo. A partir de 1532 sobre todo desde el proceso de Vergara la escalada represiva arrastrará luteranismo y erasmismo sin ningún matiz diferencial. Y eso que el arzobispo Manrique *fijó* de alguna manera la doctrina de Lutero en los edictos de gracia. En los procesos del propio Vergara, Tovar, Miguel de Eguía, Cazalla, Cas-

tillo y otros tras la acusación de iluminismo se incluye ya la de luteranismo.

La persecución del luteranismo la encabezó especialmente el inquisidor Fernando de Valdés. Valdés llegó a la cumbre de la Inquisición tras un curriculum brillante: miembro del Consejo de la Suprema, obispo de Oviedo, presidente de la Chancillería de Valladolid (1532–1539), obispo de Sigüenza y presidente del Consejo Real (1539–1546), curriculum en gran parte apoyado en la amistad y protección del secretario Francisco de los Cobos.

El luteranismo tendría dos focos fundamentales: Valladolid y Sevilla, que dieron lugar a los célebres autos de fe de 1559.

El grupo luterano castellano destacó por la elevada posición social e intelectual de sus miembros, en contraste con el grupo sevillano que tuvo una proyección más popular. En Valladolid la doctrina se transmitió a través de coloquios; en Sevilla, desde los púlpitos.

El problema de la valoración de estos círculos protestantes sigue abierto: ¿constituía el luteranismo una cuestión tan grave o había sido hinchada su trascendencia interesadamente? Bataillon niega la trascendencia de estas comunidades protestantes. González Novalín opina todo lo contrario. Para él hubo una auténtica infiltración protestante que nada tiene que ver con el erasmismo. Tellechea, en los últimos años, ha insistido en la auténtica naturaleza luterana de los procesados de 1559 contra los escrúpulos de Bataillon en admitir esta etiqueta. Para este historiador rotundamente *se trata de un genuino brote de protestantismo en España, por influjo procedente de diversos modos del exterior y en perfecta sintonía con el fenómeno protestante europeo.* Lo cual, en pluma del historiador que mejor ha estudiado los sufrimientos y peripecias de Carranza en su proceso inquisitorial, es bastante creíble. En cualquier caso, la actividad inquisitorial hizo imposible la germinación del supuesto árbol luterano. Hubo toda una corriente de luteranos que sin embargo no pudieron ser procesados por la Inquisición ya que permanecieron fuera de España. De entre ellos, sobresalen Pérez de Pineda, Cipriano de Valera, Casiodoro de Reina y Antonio del Corro.

La visión crítica de Felipe II como antítesis de su padre ha propiciado la atribución por los historiadores de un giro coper-

nicano que Reglà denominó la *impermeabilización*. Este término afortunado ha servido para designar el hermetismo en el que quedaría nuestro país por la obsesión filipina en la vigilancia, la salvaguarda del dogma católico ante cualquier tentación herética, y se puso en evidencia en el establecimiento de cordones sanitarios en las fronteras para impedir infiltraciones peligrosas y la prohibición a los estudiantes españoles de salir a estudiar a las Universidades extranjeras desde 1559.

Sin ánimo de cuestionar la realidad de una intención integrista de Felipe II de cerrazón a lo exterior, lo cierto es que la presunta impermeabilización fue mucho menos efectiva de lo que se creía. El examen de las ediciones de muchos de nuestros intelectuales fuera de nuestras fronteras obliga a matizar los tópicos establecidos. Bartolomé José Pascual (Francfort, 1591), Cardillo de Villalpando (Venecia, 1564), Francisco Sánchez (Lyon, 1581), Miguel Sabuco (Turín, 1587, Lyon, 1651), El Brocense (Lyon, 1562), Perera (Inglostadt, 1591), Gregorio de Valencia (Lyon, 1591), Vitoria (Lyon, 1557), publicaron sus obras fuera del territorio español sin problemas. ¿Y qué decir del éxito editorial en Europa de hombres como Huarte de San Juan (traducciones al francés en 1580, italiano en 1582, e inglés en 1594), Mariana (cuya obra *De rege* fue condenada por el Parlamento de París en 1610) o el Padre Suárez? Pese al esfuerzo de la Inquisición, la influencia de autores como Agrícola (primera edición: Burgos, 1554) o de Ramus es indiscutible. Por otra parte sabemos que no tuvo problemas la publicación en España de la obra de Las Casas, la célebre *Brevísima relación* (primera edición: 1552), traducida en el siglo XVI al latín, italiano, flamenco, francés y alemán, de postulados ideológicos claramente contrarios a la política de la monarquía en América. Lo contrario ocurrió, paradójicamente, con la obra de Ginés de Sepúlveda, mucho más afín al sistema de valores oficial que, sin embargo, tuvo que publicarse en Roma con retraso y merced al apoyo de intelectuales como Antonio Agustín.

No pretendemos con estas matizaciones exculpar a Felipe II de su responsabilidad negativa en el libre desarrollo del pensamiento en la España de la segunda mitad del siglo XVI, sino tan sólo precisar que el viraje, de existir, fue desde luego anterior

al comienzo del reinado de este rey, la impermeabilización mucho menos efectiva de lo que posiblemente su diseño teórico pretendía y la involución ideológica un resultado no sólo de las directrices de un rey integrista sino de un conjunto de factores que involucran a toda Europa en lo que tradicionalmente se ha llamado Contrarreforma.

El concepto de Contrarreforma

El término de Contrarreforma tiende cada vez más a irse despejando de la vieja beligerancia reaccionaria que le atribuyeron los historiadores alemanes protestantes. Desde la obra de Jedin (1957), la historiografía en los últimos años, tanto la italiana (Morandi, Cantimori, Da Rosa, Molinari, Zoli, etcétera), como la española (G. Villoslada, entre otros) ha desencadenado toda una ofensiva para testimoniar que la tan peyorativa Contrarreforma fue, ante todo, un movimiento de regeneración de la Iglesia Romana, que se iniciaría en la España de la segunda mitad del siglo XV y que culminaría en el Concilio de Trento.

En este esfuerzo reivindicativo de la Contrarreforma destaca un afán por oscurecer la vertiente dogmática de la misma, primando aspectos jurídicos o pastorales de mejor imagen progresista. En cualquier caso, es evidente que la Contrarreforma implica todo un cambio en el modelo de sociedad que va mucho más allá del pensamiento teológico.

El Concilio de Trento, además de la fijación de todo el dogma católico frente a las herejías protestantes, supuso la imposición de un rearme ideológico y moral de la sociedad. Los Manuales de confesiones de Martín de Azpilcueta o Jaime de Corella, por citar sólo algunos de los más conocidos, son testimoniales de esta decidida voluntad eclesiástica de controlar severamente las conciencias. Se da una visión del mundo absolutamente pesimista dada la omnipotencia del pecado. El confesor se erige en juez, maestro y médico.

La predicación se especializa buscando adecuarse a la realidad observada. El predicador, para Francisco de Borja, ha de amenazar *para poner temor* al mismo tiempo que *ha de poner re-*

galos y misericordias para introducir el amor, porque con el temor se refrena el alma del mal y con el amor se esfuerza para bien obrar.

La campaña moralizadora empieza por el propio clero. Instituciones como los conventos y seminarios van a ser objeto de una presión singular que ahoga toda posibilidad de crítica, toda posible evasión y todo invisible descontento. Esta presión es una represión disimulada que adopta la forma del consejo. Talavera, refiriéndose a cómo han de vivir las monjas de San Bernardo de Avila, escribe:

> *Huid hermanas con mucho estudio y aborrecimiento de todas las cosas que pueden macular y traen infamia a vuestra limpieza y perfecta castidad (...) Haced para guardarla, por necesidad que venga, nunca salir del monasterio, nunca ver varón, por pariente que sea, ni querer ser vista de él ni le hablar sin necesidad, y entonces sea la habla en el locutorio común en presencia y compañía de ancianas o de anciana muy probada y muy honesta, cual mandare la abadesa. Nunca asomar a ventana, nunca oír nueva seglar ni consentir que entre en casa. Nunca recibir carta ni escribir (...) Nunca vos mirar a espejo. Nunca palpar vuestro cuerpo. No criar perrillo ni perrilla, gatillo ni gatilla; nunca ver gallo ni gallina ni cosas que puedan haber ayuntamiento carnal. Nunca estar sola (...) Huir de ver mujeres seglares (...)*

Estas formas represivas limitan y aislan, aún más, al sujeto sobre el que se proyectan y contribuyen a estrechar el cerco y el control. Este control llega incluso a anular la intimidad. Los seminaristas burgaleses sufrirán una inspección mensual de sus aposentos, sólo podrán utilizar libros rubricados por el rector, no podrán cerrar la puerta de sus aposentos para que el rector o vicerrector puedan entrar cuando quisieren y no podrán comunicarse con personas externas al seminario sin la presencia del vicerrector.

Trento promocionó el papel de los párrocos y convirtió a los obispos en las máximas autoridades religiosas, poniendo en cintura a los hasta entonces autónomos conventos y monasterios. Se

racionalizaron las órdenes religiosas suprimiendo algunas y fusionando otras, con no pocos esfuerzos y resistencias como las fundaciones de Santa Teresa suscitaron. Crecerán las monjas y disminuirán los frailes hasta la práctica homogeneidad de sexos. La parroquia se erigió en la unidad básica de la administración eclesiástica. Los sínodos eclesiásticos provinciales implantaron nuevas obligaciones. El párroco tenía que tomar nota de todos los bautismos, casamientos y entierros, tenía que predicar todos los domingos y enviar a los niños a catequesis. Pero la Contrarreforma no sólo se dejó sentir en el clero. Instituciones como la familia se vieron notablemente consolidadas. Trento dio carta de naturaleza sacramental (unidad e indivisibilidad) al matrimonio; apostó claramente por los intereses de los padres al impedir los matrimonios clandestinos exigiendo publicidad y penalizando las relaciones pre-matrimoniales. La teología jesuita de fines del siglo XVI se planteará la problemática del fracaso matrimonial e incidirá en la importancia del sexo cargando el énfasis en el análisis de la compleja casuística de la alcoba matrimonial. Se controla el uso de los juramentos y votos y se vigila la frecuente tendencia a las blasfemias y maldiciones, se subrayará la obligación de guardar las fiestas; se regulan las relaciones paterno-filiales recomendando autoridad paterna porque como dice Corella: *la malizia está hoy muy avanzada y apenas los niños despuntan en el verdor de la razón, quando ya se descubren los renuevos de la malizia...*

La actitud ante las mujeres queda clara en los consejos a los padres de que sus hijas no aprendan a leer y desde luego en la defensa de la licitud del castigo de la mujer por parte del marido:

> *Aviendo causa legítima, lícito es al marido castigar, y aún poner manos en su muger moderadamente a fin de que se enmiende...*
> *... y la razón es, porque el superior puede con causa legítima castigar al súbdito, y si ella peca en hazerlo, la muger es indas y galas, como unas Princesas, y esto yo no sé de donde drá castigarla...*

Se penaliza a los siervos que desobedecen a sus superiores; se regulan los duelos y se intenta, curiosamente, racionalizar el

aborto. A este respecto Corella precisa que si se ha de acabar con el feto se ha de realizar antes de que éste tenga vida animada (atribuye a los hombres cuarenta días, y a las mujeres, ochenta), al mismo tiempo que se excomulga a quien aconseje se practique el aborto una vez el feto tenga vida animada. El sexo ocupa el mayor espacio en los manuales de confesiones contrarreformistas con largas disquisiciones sobre la polución, adulterio, violación, impotencia... La culpabilidad de la mujer está, casi siempre, puesta de manifiesto:

En este tratado importa muchíssimo esté el confessor advertido, de reprehender, y afear sumamente a las profanas mugeres al exceso de sus escotes, con que escandalizan al mundo, y son lazos del demonio y redes de la lascivia, lástima para la muy llorada, que desnudándose de la modestia tan connatural de su sexo, vaya tan desvergonçadamente combidando al mundo a torpezas. Y lo peor es, que no hazen escrúpulo en ello, siendo materia tan grave, y de tanta consecuencia. Adviértales de que están en mal estado, y que se las ha de llevar el diablo, y que están incapaces de recibir la absolución, si no se moderan en tan profano abuso. Pero el que se aliñen modestamente, aunque sea a fin de parezer bien, como no aya dañada intención, ni ánimo de provocar a nadie, no es pecado mortal. Ni tampoco aunque deseen ser vistas de este o del otro, como no sepan determinadamente que alguno tiene puesta su afición torpemente en ellas, que entonces, sin necesidad se ofreciesen a su presencia pecarían mortalmente.

Asimismo establece una normativa detallada sobre la casuística de los robos, entreabriendo la comprensión en determinadas circunstancias:

Aquí advierta el Confessor, que ay muchos amos, que matan de hambre a sus criados, y otros, que quieren que los criados anden bien tratados, y no les pagan los servicios. Y otros muchos que retienen los jornales de los pobres braceros, sin reparar, en que semejantes personas son gente desvalida, y que les haze más falta un real que a ellos ocho: sobre lo qual se

deve cargar muy bien la mano, y advertir a los criados, que aunque tomen de casa lo necessario para comer, o en recompensa del salario, que los amos no les quieren pagar no pecan (...) Otros criados por el contrario, dándoles sus amos el vieto competente, y estipendio justo, quieren triunfar, y andar con un porte, que exceda su estado. Y vemos muchas personas, que solo ganan un salario moderado, que van cargadas de sedas y galas, como unas Princesas, y esto yo no se de donde sale.

En definitiva, la Contrarreforma o la Reforma católica —llámese como se quiera— impregnó hasta la médula todas las costumbres y modos de vida de la sociedad española a lo largo de los siglos XVI y XVII.

Si el concepto de Contrarreforma es un tanto complejo, el nacional-catolicismo español también merece matizaciones. Hacia 1571, según el nuncio papal, todas las diócesis españolas habían aceptado el nuevo misal y breviario romanos. Pero la realidad, como ha señalado Kamen, era muy distinta. La iglesia de Santa María del Mar de Barcelona sólo recibió un misal con el nuevo rito en 1577. La uniformidad del culto público tardó medio siglo en conseguirse. Y es que las relaciones Iglesia–Estado distaron mucho de ser idílicas a lo largo de los siglos XVI y XVII. El derecho del Patronato Real —en 1523 el Papa confirmaba a Carlos V el derecho de nombramiento de todos los prelados y en 1572 se prohibió toda jurisdicción eclesiástica sobre españoles— y la presencia del Santo Oficio agriaron las relaciones Madrid–Roma.

Si el emperador Carlos V tuvo frecuentes conflictos con Roma —el saqueo de la ciudad de 1527, las diferencias de criterio con Paulo III en 1540–1545, el propio desarrollo del Concilio de Trento— no le fue a la zaga su hijo. Felipe II comenzó su reinado en plena ofensiva antiespañola del Papa Caraffa, Paulo IV, que llegó a revocar todas las bulas expedidas por sus predecesores en favor de los monarcas españoles. El Duque de Alba en septiembre de 1557 llegó a invadir los territorios pontificios.

Con Pío IV, de 1559 a 1566, las relaciones mejoraron mucho.

Sin embargo, hubo también algunas tensiones generadas por cuestiones de preeminencia por el embajador Requesens. La feliz culminación del último tramo del Concilio de Trento es fiel reflejo de la relajación de la situación.

Las directrices tridentinas tampoco llegaron rápidamente a España. La clausura del Concilio fue el 4 de diciembre de 1563 y hasta el 12 de julio no se asumió la bula confirmatoria en España. El paso de Carranza a Roma en mayo de 1567 para ser juzgado por la Curia Romana, supuso la desautorización de facto en Roma del Inquisidor General Valdés, tan fiel al monarca.

La armonía y conjugación de expectativas entre la monarquía y el papado alcanza su mejor momento en el Pontificado del Papa Pío V. Lepanto es el mejor testimonio. Los conflictos jurisdiccionales siguieron, sin embargo. En este sentido destacan los enfrentamientos entre el arzobispo Borromeo y los gobernadores del Milanesado, Gabriel de la Cueva y Luis de Requesens, y los problemas que provocó la publicación de la bula papal *In coena Domini*. Esas relaciones empeorarían con Gregorio XIII (1572-1585) y sobre todo con Sixto V (1590).

Efectivamente, en los años 80 del siglo XVI, a caballo de la cada vez más patente voluntad política de *constantinización eclesiástica*, las relaciones Iglesia–Estado vuelven a sus horas bajas. El exponente máximo va a ser la ofensiva real contra los jesuitas, representantes a los ojos de la monarquía de la fidelidad incondicional al Papa, postura que debió inquietar a la monarquía española, pese a que en 1549, San Ignacio de Loyola había hablado del *hábito y santidad* que emanaba del joven príncipe. La fobia a los jesuitas se debía a todo un abanico de razones: su actitud liberal ante el problema de los moriscos, defendiendo la necesidad de la predicación en árabe para el logro de un eficaz pastorado, su defensa radical de los intereses de los pontífices, con obras como el *Tratado del Poder del Soberano Pontífice respecto a las cosas temporales*, la indiferencia de los jesuitas hacia la problemática de la limpieza de sangre pero, sobre todo, las ambiguas posiciones de Mariana y otros jesuitas respecto al tiranicidio y sobre el absolutismo. En 1587 los jesuitas estuvieron a punto de ser expulsados de España.

Las relaciones Madrid–Roma en el siglo XVII pasarán tam-

bién por grandes fluctuaciones. Malas en los primeros años del siglo XVII (Paulo V), fueron muy favorables con Gregorio XV, malas con Urbano VIII y favorables a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII (Inocencio X, Alejandro VII, Clemente IX, Clemente X, Inocencio XI, Alejandro VIII), sin duda porque la hegemonía francesa de Luis XIV obligó al Pontificado a alianzas estratégicas para hacer frente al galicanismo francés.

BIBLIOGRAFIA

Como obras generales de interés pueden citarse: ABELLÁN, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, vol. 2 y 3, Madrid 1979; MARTÍNEZ ARANCÓN, A., *La visión de la sociedad en el pensamiento español de los siglos de Oro*, Madrid 1987; BENNASSAR, B., *La España del Siglo de Oro*, Barcelona, 1983; RICO, F., (dir.), *Historia crítica de la literatura española. Siglos XVI y XVII*, Barcelona, 1980; LE FLEM, J. P., PELORSON y otros, *Historia de España*, (dirig. por TUÑÓN DE LARA, M.) vol. V, Barcelona, 1982; MARAVALL, J. A. *La cultura del Barroco*, Madrid, 1975; Varios, *El siglo del Quijote, Historia de España*, vol. XXVI, Madrid, 1986; Varios, *Historia de España*, (dirig. por A. DOMÍNGUEZ ORTIZ), vol. 5 y 6, Barcelona, 1988.

Sobre el concepto del Siglo de Oro son recomendables: LEVIN, H., *The myth of the Golden Age in the Renaissance*, Oxford, 1972; GOMBRICH, H., *Renaissance and Golden Age en Norm and Form in the Art of Renaissance*, London, 1971; MARAVALL, J. A., *Utopía y contrautopía en el Quijote*, Santiago, 1976; KAMEN, H., *El Siglo de Hierro*, Madrid, 1977; ABAD, F., *El concepto del Siglo de Oro*, Cuad. Hispanoamericanos, 340, 1978.

Sobre la valoración del Siglo de Oro, pueden verse: JUDERÍAS, J., *La leyenda negra*, Madrid, 1986; SAINZ RODRIGUEZ, P., *Evolución de las ideas sobre la decadencia española*, Madrid, 1962; KAMEN, H. y PÉREZ, J., *La imagen internacional de la España del Siglo de Oro;* GARCÍA CÁRCEL, R., «Los fantásticos relatos acerca de nuestra postura; La leyenda negra», *Revista de Historia Social*, n.º 34; OTIS GREEN, *España y la tradición occidental*, 4 vol. Madrid, 1959; MALTBY, W. *La leyenda negra en Inglaterra. 1558-1660*, México, 1982.

Sobre la interpretación del Siglo de Oro, son recomendables las clásicas obras de CASTRO A., *La realidad histórica de España*, México, 1954 y SÁNCHEZ ALBORNOZ, C., *España, un enigma histórico*, Buenos Aires, México, 1954.

Sobre la polémica Castro-Sánchez Albornoz, véase GÓMEZ MARTÍNEZ, J. L. *Américo Castro y el origen de los españoles: Historia de una polémica*, Madrid, 1976.

Respecto al Renacimiento son de deseable lectura: DRESDEN, S., *Humanismo y renacimiento*, Madrid, 1968; CHASTEL, A., KLEIN, R., *El humanismo*, Bar-

celona, 1971; GARIN, E., *La Renaissance*, París, 1970; RICO, F., *Laudes litterarum: Humanismo y dignidad del hombre en la España del Renacimiento*, Homenaje a J. Caro Baroja, Madrid, 1978; RICO, F., *Nebrija frente a los bárbaros*, Salamanca, 1978; BATLLORI, M., *Humanismo y renacimiento*, Barcelona, 1986; GIL, L., *Panorama social del humanismo español (1500-1800)*, Madrid, 1981; PANOFSKY, E., *Renacimiento y renacimientos en el arte occidental*, Madrid, 1977; FERGUSON, W. K., *La Reinassance dans la pensée historique*, París, 1950.

Sobre manierismo véase: HAUSER, A., *El manierismo*, Madrid, 1965; HAUSER, A., *Literatura y manierismo*, Madrid, 1968; WARNKE, F., *Versions of Baroque: European literature in the Seventh Century*, Yale, 1972; Actas del Congreso de Tours, *Reinassance. Manierisme. Baroque*, Tours, 1972; WEISE, G., *Manierismo e Letteratura*, Firenze, 1976.

Sobre el barroco, véase MACRI, «La historiografía del Barroco literario español», *Thesaurus* 15, (1960); SÁNCHEZ CANTÓN, J., «El Barroco español: antecedentes y empleo hispánicos del Barroco» en *Manierismo, Barroco, Rococó*, Roma, 1962; V. M. AGUIAR, *Teoría de la literatura*, Madrid, 1972; HATZFELD, H., *Estudios sobre el Barroco*, Madrid, 1961; OROZCO, E., *Manierismo y Barroco*, Madrid, 1975; HATZFELD, H., *Problems of the Baroque en 1975*, Thesaurus, 30 (1975); SILES, J., *El Barroco en la poesía española*, Madrid, 1975.

Sobre antiguos y modernos, MARAVALL, J. A., *Antiguos y modernos. La idea del progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*, Madrid, 1966; JAUSS, H. R., «Tradición literaria y conciencia actual de la modernidad» en *La literatura como provocación*, Barcelona, 1976; VILAR, J., *Una lectura histórica de nuestros clásicos*, Historia 16, extra XII, 1979; GARCÍA CAMARERO, E., *La polémica de la ciencia española*, Madrid, 1970; MARAVALL, J. A., La oposición política bajo los Austrias, Madrid, 1972.

Sobre la trayectoria del Siglo de Oro, véase HATZFELD, H., «Los estilos generacionales», en *Estudios sobre el Barroco;* GUILLÉN, C., *Cambio literario y múltiple duración*, Homenaje a J. Caro Baroja, Madrid, 1978; CASALDUERO, J. *Algunas características de la literatura española del Renacimiento y el Barroco*, Homenaje a Sánchez Escribano, Madrid, 1969.

Sobre el erasmismo son fundamentales: BATAILLON, M., *Erasmo y el erasmismo*, Barcelona, 1978; Varios, *El erasmismo en España*, Santander, 1986.

Sobre luteranismo: REDONDO, A., *Luther et l'Espagne: Mélanges de la Casa de Velázquez*, París, 1965; BENNASSAR, B., *Inquisición española: poder político y control social*, Barcelona, 1981; GARCÍA CÁRCEL, R., *Herejía y sociedad en el siglo XVI, La Inquisición en Valencia, 1530-1609*, Barcelona, 1980; KAMEN, H., *La Inquisición española*, Barcelona, 1967; LLORENTE, J. A., *Historia crítica de la Inquisición en España*, 4 vol. Madrid, 1980; ALONSO BURGOS, J., *El luteranismo en Castilla durante el siglo XVI*, Madrid, 1983; Varios, *Historia de la Iglesia en España*, III, Madrid, 1980; TELLECHEA, J. I. *El arzobispo Carranza y su tiempo*, Madrid, 1968, 2 vols.

Sobre la Contrarreforma, ver Varios, *Antoni Agustí i el seu temps*, Barcelona, 1988; CANTIMORI, D., *Humanismo y religiones en el Renacimiento*, Barcelona, 1989; CARO BAROJA, J. *Las formas complejas de la vida religiosa*, Madrid, 1978; RODRÍGUEZ SÁNCHEZ, A., *Moralización y represión en la España del siglo XVI*, Homenaje a Pedro Sainz Rodríguez, Madrid, 1985.

CULTURA SABIA Y CULTURA POPULAR: LOS MENSAJES

El concepto de cultura popular es complicado. Varía mucho según el criterio definitorio. Un primer problema es delimitar si *popular* es lo *producido* o lo *consumido* por las clases populares. Los estudios actuales sobre la famosa Biblioteca Azul francesa de Troyes —el ejemplo más tradicionalmente citado como representativo de la cultura popular— demuestran que esta cultura era esencialmente una cultura que tomaba formas populares para ser aceptada, digerida, asimilada por las clases populares como literatura evasiva, alienante. Un segundo problema es precisar qué entendemos por clases populares. La historiografía marxista (Ginsburg) define lo popular en función del concepto de explotación de clase como la clase dominada, subordinada, subalterna, dependiente de la clase hegemónica, dominante. Roche, en cambio, define al pueblo como el enorme conglomerado social de *no privilegiados*, al margen por completo del concepto de clase social. El tercer problema consiste en deslindar las presuntas especificidades en los comportamientos populares. La cultura popular, desde este punto de vista, se caracterizaría por ser una cultura tradicional, de supervivencia defensiva frente a una inseguridad física y psicológica que necesita barreras protectoras como la solidaridad familiar, profesional o vecinal, una cultura con un característico sistema de valores (un concepto determinado de espacio y tiempo, la interpretación *mágica* de la realidad, una serie de mitos...), un medio de expansión prioritariamente oral y unos cauces de sociabilidad delimitados en la taberna, la plaza pública, la parroquia...

Pero, desde luego, la gran cuestión múltiples veces discutida por los historiadores, y todavía no resuelta, es la de la relación entre cultura popular y cultura sabia.

P. Burke diseñó tres tiempos en esta relación. El siglo XVI sería el siglo de la plnitud de la cultura popular europea, con una indudable seducción de la cultura sabia por la cultura popular (los proverbios de Erasmo serían un buen testimonio; la obra de Guevara o Mexía serían buenos ejemplos). El siglo XVII contemplaría la gran ofensiva de la cultura sabia que se proyecta verticalmente hacia abajo e impone sus pautas de conducta (triunfo de la Cuaresma, caza de brujas, represión teológica, pedagogía del miedo...). El siglo XVIII sería el del divorcio de las dos culturas con un segregacionismo progresivo de ambas (rechazo de la vulgaridad por los ilustrados, crítica contra las supersticiones, abandono del universo mágico, triunfo de la disglosia lingüística). Aunque el esquema sea demasiado simple, en cualquier caso, parece claro hoy que difícilmente podemos sostener los conceptos rígidos de hegemonía de la clase sabia que sistemáticamente reprimiría y desnaturalizaría el discurso popular, como sostenía Foucault. El concepto más defendible es el que sostuvo Bajtin de la circularidad o interdependencia entre ambas culturas. Chartier ha llevado hasta tal extremo la mixtificación de las culturas que ha optado por eliminar la distinción entre cultura sabia y cultura popular, puesto que a su juicio no existe una correspondencia mecánica entre los niveles sociales y los niveles culturales, primando por encima de la variable socioeconómica, variables como el sexo, el territorio o la religión.

La realidad es que resulta difícil distinguir en la España del Siglo de Oro lo que es cultura popular de lo que es cultura sabia.

El teatro, por ejemplo, en sus inicios fue una actividad cultural de origen popular que se iría aristocratizando poco a poco. Fue, por encima de todo, el espectáculo por excelencia de la España del Siglo de Oro. Torres Naharro a comienzos del siglo XVI definió la comedia como: *un artificio ingenioso de notables y finalmente alegres acontecimientos, por personas disputado...* A Lope de Rueda se debe en buena parte el establecimiento del teatro profesional en España.

De 1575 a 1587 se produjo la llegada masiva de las compañías italianas a España, lo que significó el desarrollo urbano del teatro, su comercialización estable y la tecnificación de la puesta en escena. El momento de esplendor del teatro cubre los años

1587 a 1620, con el auge de los corrales y la nacionalización de las compañías. Desde 1607, la corte tendería a la construcción de coliseos en los Reales Sitios —El Buen Retiro, Aranjuez—que imitan y desarrollan las estructuras de los corrales.

¿Espectáculos populares? Maravall y Díaz Borque han venido insistiendo en que se trataba de un espectáculo de masas, dirigido con criterios rígidamente conservadores para la plebe de las grandes ciudades. Oleza, por el contrario, piensa en un público fundamentalmente burgués de artesanos y pequeños comerciantes de las ciudades. Salomon defiende el concepto de obra de arte y explica cómo cada pieza segrega significados y emociones distintas según el público que acude a ella, y así razona que la representación funciona tanto en medios urbanos como rurales para muy distintos públicos.

Una comedia representada en los corrales de Madrid podía ser vista por unas tres mil o cinco mil personas. Desde luego, la aristocracia y el patriciado urbano estaba presente entre este público pero, sin duda, el público más fiel fue el de la clase media —oficiales, estudiantes, comerciantes, religiosos, etcétera.

Los corrales de comedias fueron inicialmente los patios interiores de alguna manzana de casas, en donde se montaba un escenario simple y se habilitaban para los espectadores tanto el espacio descubierto restante del patio como las habitaciones (*palcos*) que daban a él. Un patio típico, como El Corral de la Cruz en Madrid, medía 14 por 18 metros. Generalmente se cubría con toldos para protegerse del sol, pues cuando llovía había que suspender la representación, a pesar de las localidades cubiertas. Como no era posible cambiar la *estructura* del corral, las ampliaciones se conseguían abriendo más balcones (*palcos, cazuela, desván, tertulia...*), o incluso construyendo para ello más pisos en las casas colindantes, de modo que el teatro crecía hacia arriba.

El corral tenía entradas independientes para las diversas localidades, jerarquizando económicamente al público. En las gradas y patio se mantenía la separación de sexos, ya que las mujeres, cuando no iban a los palcos, se sentaban en la *cazuela*, palco corrido frente al escenario, que a veces tuvo dos partes, la baja o galerón corrido, y la alta, que lindaba con la *tertulia* o des-

ván reservado a los religiosos. Pero esta separación de sexos no tenía lugar en los *palcos*, localidades por ello más caras que se solía alquilar por años a nobles o personas de elevada posición económica. Algunos de esos palcos se reservaban para las autoridades.

La representación teatral fue al comienzo un ingrediente festivo más del día feriado; pero según iba ganando el favor del público, y se consolidaba el beneficio eclesiástico, fue ocupando los días laborables —martes y jueves— al comienzo, hasta llegar a la representación diaria. Los corrales se cerraban el miércoles de ceniza y se abrían después de Pascua; las mejores épocas, al decir de los arrendatarios, eran las del Corpus y el otoño. Las representaciones solían comenzar a las dos o las tres de la tarde en invierno y hacia las tres o las cuatro en verano. Duraban entre dos horas y media y tres horas, pero tenían que concluir —por razones morales y de policía— antes del anochecer. El teatro se llenaba bastante antes de la hora de comienzo. Había espectadores que llevaban las vituallas necesarias; otros adquirían en el patio mismo frutos secos, dulces y frutas; se bebía *aloja*. Todo parece indicar que se disfrutaba de un ambiente animado y festivo.

El teatro nunca fue bien visto por algunos sectores de la cultura oficial. Juan de Mariana fue crítico feroz del teatro. Para él se trataba de un espectáculo lascivo y debería estar prohibido que las mujeres salieran a los escenarios y se debería prohibir a los actores el derecho a participar en los sacramentos. Asimismo, considera que el teatro es una fuente de ociosidad y corrupción de costumbres. En la misma línea se manifiestan Francisco de Luque Faxardo en su obra *Fiel desengaño contra la ociosidad y los juegos*, Juan Márquez en *El gobernador cristiano* (1615) y Fr. Juan de Santamaría en *República y policía cristiana* (1617).

Durante la etapa lopista se disocian definitivamente el autor de la obra y el director de la compañía. Aquél venderá en adelante la obra al director de la compañía (el *autor* en el lenguaje de la época), quien la aprovechará libremente. El inicio de la cadena de producción tiene, pues, como centro, al dramaturgo, quien a veces escribe su obra por encargo de cofradías, ayuntamientos, órdenes religiosas, casas nobiliarias, etcétera. En eta-

pas tardías fue frecuente escribir obras de colaboración. El dramaturgo, al vender su obra, pierde sus derechos, no sólo económicos, sino incluso sobre la integridad y pureza del texto. Tan sólo en 1651 Calderón reclamará derechos de autor sobre obras presentadas por compañías no autorizadas. La compañía, que a veces cuenta con su propio *remendón* de comedias, la adapta, la representa y, si es buena, la vende a otro autor o a un impresor. Así se imprimieron las *sueltas* o, con mayor frecuencia las colecciones, *partes*, con las que las compañías habían gozado del favor del público, o eran de algún autor renombrado.

A partir de 1608 existen doce compañías reales o grandes, frente a otras menores e itinerantes que se denominaban *de la legua*. Las grandes compañías contaban con una treintena de actores de los cuales la mitad eran *figurantes*, y entre la otra mitad no podían faltar las primeras figuras: el galán y la dama, el *barba* para papeles graves, el gracioso y la criada, y la dueña. Los actores debían saber, además de las técnicas propias, bailar y cantar.

Las compañías reales representaban asiduamente en una misma ciudad, daban giras buscando las ferias de los pueblos, descansaban y se reorganizaban durante la Cuaresma para enriquecerse, si eran del agrado del público, con las representaciones del Corpus.

Las dos figuras que marcan sendos hitos en la trayectoria del teatro en España son Lope de Vega y Calderón de la Barca.

Lope creó el teatro nacional español, de hondo sentido popular, enraizado en la historia y las leyendas heroicas del pasado y la vida caballeresca del presente. El protagonista, tan destacado en el teatro inglés de Shakespeare, pierde su relieve en el de Lope en el que es, sobre todo, un tipo social. En la obra de Lope sobresalen seis personajes tipo: el galán y la dama, que desarrollan una intriga amorosa; el gracioso y la criada, que les ayudan; el padre, o viejo depositario del honor familiar, y el poderoso, que puede trastocar o solucionar la intriga, ya como protagonista, ya como juez.

Calderón, una generación más tardía —compondrá sus mejores obras entre 1630-40—, marcará una evolución evidente respecto a Lope. Los autos sacramentales fueron utilizados en la

Contrarreforma como manera de consolidar un dogma católico. Los temas básicos de los autos calderonianos fueron la peripecia de Cristo hecho hombre, triunfando de la muerte y la del hombre doliente, redimido de sus culpas por la gracia y la penitencia.

Pero la característica más importante de la escuela calderoniana fue su mayor preocupación por la norma clásica del decoro en el teatro de lo que se había mostrado la escuela de Lope. Los dramaturgos españoles del siglo XVII al escribir sus obras tenían presente una triple visión de la sociedad: la visión de los ideales de conducta y moralidad que todos los hombres y mujeres debían respetar en sus respectivas clases sociales o papeles (la visión del decoro, esencialmente platónica en sus orígenes); la visión de lo que cada individuo en cada clase social suele hacer o suele esperarse que haga (la óptica de la verosimilitud, que deriva teóricamente de la *Etica* de Aristóteles, y del *Ars poética* de Horacio); y la visión de lo que, en la historia o en el presente, un individuo determinado realmente era o es. En el teatro del siglo XVII vemos que la sociedad es contemplada desde este triple enfoque, pero a medida que avanza el siglo se va produciendo un cambio de perspectiva. Gradualmente, el punto de vista idealista, el del decoro, va a predominar en el teatro sobre la verosimilitud y el realismo.

La Iglesia y una censura cada vez más enérgica sin duda tuvieron una gran influencia en el desarrollo de un teatro presidido por esa noción del decoro, que Bances Candamo definió como *que ninguno de los personajes tenga acción desairada ni poco correspondiente a lo que significa*. Según este principio, cada personaje dramático ha de cumplir, nunca debe traicionar, el ideal de la función social que le corresponde.

La posibilidad de cualquier cambio social, todavía contemplada en Lope, queda radicalmente desterrada.

Si el teatro fue un espectáculo que de origen popular acabó siendo plenamente aristocrático, los toros tuvieron posiblemente un origen señorial que se acabaría popularizando. La mixtificación de la cultura sabia y la cultura popular fue permanente y ha dejado constancia de ello en la dualidad Quijote–Sancho cervantina, la presencia de los bufones en la corte, la frecuente integración social del mundo de las supersticiones en la cultura sa-

bia... La problemática de la llamada religión popular merece un comentario aparte.

La religión popular

La mayor efectividad de los mensajes religiosos contrarreformistas se produjo por la vía de la escenografía, de las procesiones masivas y la parafernalia de las fiestas. Las procesiones, efectivamente, constituyeron la gran ocasión de exaltación del sentimiento religioso, dotándose cada vez más de mayor aparato ceremonial y ampliando su frecuencia.

La fiesta religiosa que promocionó particularmente Trento fue la del Corpus. Otras fiestas religiosas con solemnes procesiones fueron la Asunción, la Inmaculada Concepción, Cuaresma, Semana Santa, con particular relevancia el Domingo de Ramos, Jueves y Viernes Santo y el Domingo de Pascua. Joly se refirió a la procesión de Valladolid en estos términos: *La doliente procesión de los penitentes que va por la ciudad... Se azotan con exceso y pasan en procesión por la noche, con tanta tristeza que no hay corazón tan duro que no se conmueva... bienaventurados si el diablo que es sutil no mezcla la vanidad; lo cual me lo hacen creer esos pajes y lacayos que les descubren contrariando la ocultación de su traje.* La promoción de la religión contrarreformista implicó la creación de nuevas fiestas religiosas como el Angel Custodio (el 29 de septiembre de 1609), la instauración de San José como fiesta importante de precepto (inicialmente lo fue el 2 de marzo), el tráfico de reliquias y un sinfín de beatificaciones y canonizaciones (en 1622 fueron canonizados, entre grandes fiestas, al mismo tiempo, Santa Teresa, San Ignacio de Loyola y San Francisco Javier).

Tuvieron extraordinario éxito las vidas de santos, como las de José Sigüenza (*Vida de S. Jerónimo*), Quevedo (*Vida de St. Tomás de Villanueva*), Tirso (*Historia de la Orden de la Merced*), de Alonso de Villegas y el padre Rivadeneyra (*Libro de las vidas de Santos*) y la Iglesia española desencadenó una actividad frenética para lograr beatificaciones o canonizaciones de sus hijos predilectos. En el siglo XV sólo se canonizó un santo;

en el siglo XVI, otro, y en el siglo XVII se beatificaron 23 personas y se canonizaron 20; en el siglo XVIII sólo se beatificaron significativamente 16 personas y se canonizaron 9. El providencialismo hispánico alcanza su techo en el siglo XVII. En el año 1622 se canonizó a Sta. Teresa, S. Ignacio y S. Francisco Javier.

El gusto de la sociedad del seiscientos por lo truculento, el más allá, lo supersticioso, aunque de vena ciertamente popular, fue cultivado y dirigido por la élite y forma parte, en su dimensión precisamente menos culta, del entramado estético–ideológico de obras tan representativas como *El burlador de Sevilla, El condenado por desconfiado* y *La devoción de la Cruz*, o los extraordinarios romances de Lisardo, el estudiante de Córdoba, que conocieron una inmensa popularidad.

Raphael Carrasco ha estudiado agudamente la inflación milagrera del siglo XVII que generó a finales de siglo la frecuente impresión de *Relaciones* descriptivas de los mismos. Entre 1577 y 1599 el número de estas *Relaciones* asciende a 13; en el siglo XVII, a 150, que describen un total de 118 milagros. También, a partir de 1560, asistimos a una impresionante reactivación de los santuarios y ermitas, en función de un singular despertar de la memoria colectiva respecto a determinadas devociones. Aparecen, por doquier, cofradías que aseguran el éxito de los nuevos centros de devoción. La edad de oro de los santuarios en el siglo XVII debe entenderse desde una triple perspectiva: por un lado, permitió a la Iglesia oficial ejercer un control más estricto sobre una religiosidad popular no exenta de comportamientos impuros, folklóricos, supersticiosos, e, incluso, paganos; por otro lado, representó un esfuerzo considerable por parte de las sociedades rurales para salvaguardar sus particularismos, atrayendo los favores divinos y, sobre todo, los humanos; por último, suplió, a veces eficazmente, las carencias de los profesionales en los medios rurales, poco letrados y absentistas.

Ante la religión popular desbordada en el Barroco la Iglesia no adoptó una actitud unilateral. Se intentó censurar algunos ancestrales ritos propiciatorios de carácter estacional y de raíces paganas como los de los *goigs* catalanes —poemas en honor de divinidades locales— limitar las procesiones climatológicas o epidemiológicas y poner trabas al teatro y a fiestas populares como

las corridas de toros, bailes y máscaras y, sobre todo, el Carnaval, que desde 1560 fue periódicamente reprimido. Pero nunca se forzó la situación, quizá por las consecuencias que pudieran tener las fuertes resistencias populares, quizá porque se tuvo la suficiente lucidez para saber que la tradición religiosa (supersticiones, fiestas paganas...) podría servir de válvula de escape, si se les sabía integrar en el barroco ceremonial católico.

Así, la Iglesia persiguió y procesó, a través de la Inquisición, casos patentes de histeria religiosa. La Inquisición persiguió a las falsas beatas, censuró los falsos prodigios y prohibió cuantos cultos espontáneos y populares surgieron sin autorización o sospechosos de contener elementos supersticiosos. En 1635 estalló en Córdoba el escándalo del famoso eremita Juan de Jesús. Compareció en un autillo particular celebrado en el convento de las Dominicas de Jesús Crucificado, en el que se le condenó a abjuración *de levi* y a la reclusión perpetua en el convento del Jardín, por *fingente, hipócrita, alumbrado.* Se dijo que desde Madrid, *la persona más alta que se pueda pensar* —entiéndase: Olivares—, había exigido que se concluyera la causa con rapidez y discreción, pues el eremita había tenido revelaciones políticas. También fue en 1635 cuando la Inquisición mandó prender a la famosísima *beata de Carrión*, la cual fue llevada desde su convento hasta Valladolid, a pesar de sus muchos años y de estar gravemente enferma —de hecho, moriría antes de que concluyera su causa—. El padre jesuita que dio la noticia a sus colegas de Madrid insistió en el descontento popular hacia la acción del Santo Oficio, juzgada excesiva e injustificada, mayormente tratándose de una anciana tan delicada y tan universalmente venerada por sus virtudes y santidad. El jesuita cuenta los numerosos prodigios que acontecieron en Carrión cuando la partida forzada de la beata y a lo largo de todo el camino —curó a muchos enfermos e hizo varios milagros extraordinarios— y también la enorme muchedumbre que salió a acompañarla de Carrión a Valladolid. Sobre el tema de la beata, un censor del Santo Oficio escribe:

...¿quién es tan leue que crea que todas las noches camina seis mill leguas volando por esos ayres, para predicar la palabra

del señor? Todas estas cosas, ¿no son de corregir, o aueriguar? Cuidado es menester para que no llebe la credulidad al pueblo, de lo deuoto a lo iluso, de lo bueno a lo vano, siendo así que estos prodigios en pocos mejoran las costumbres, y en muchos pueden lastimar la fe... No gouierna sólo Dios con el atributo del poder, gobierna también con su sabiduría.

Podríamos citar otros muchos ejemplos similares. Pons Fuster ha estudiado últimamente el caso de los supuestos milagros del valenciano Mossen Simón y la presión popular —frustrada por la actitud racionalista de la Iglesia— en pro de su beatificación.

Entre los papeles del Santo Oficio del siglo XVII abundan los ejemplos de estos personajes, más femeninos que masculinos, quienes producían de vez en cuando algún milagro, edificaban a cientos de devotos con su santa vida, sus éxtasis y sus visiones, acusados de estafa y abusos en materia de cosas sagradas. A la inversa, muchos, irónicos o vagamente incrédulos, tuvieron que comparecer ante los inquisidores por haber negado la existencia de los milagros.

Porque, efectivamente, la Iglesia osciló entre la interesada promoción de la tradición religiosa (supersticiones, fiestas paganas...) consciente de que podía servir de válvula de escape si se le sabía integrar en el básico ceremonial católico y las amonestaciones racionalistas o casos flagrantes de ilusión psicopatológica.

La ortodoxia de la espiritualidad ascética y mística en los siglos XVI y XVII fue siempre de difícil percepción. La diferencia entre los heterodoxos alumbrados y los ortodoxos recogidos, pese a los esfuerzos de Melquiades Andrés, no queda muy clara. En el siglo XVI el alumbradismo fue un fenómeno exclusivamente castellano que nació, según Márquez, hacia 1519 en un círculo cuyos radios se remontarían al norte hasta Valladolid y al sur hasta Toledo y cuyos núcleos básicos fueron Toledo y Guadalajara. Una segunda ola de alumbrados la vemos florecer hacia 1570–9 y una tercera en el siglo XVII se extiende a Sevilla (1623) y Valencia.

El quietismo, en contraste con el alumbradismo, no sería con-

denado hasta 1687 a través del proceso a Miguel de Molinos, que moriría en 1696 tras nueve años de estancia en las cárceles inquisitoriales de Roma.

La *Guía* de Molinos, por cierto, tuvo un éxito editorial inmenso: la edición en Roma, en 1675, Madrid (1676), Roma, Zaragoza y Venecia (1677), Venecia (1678), Roma y Palermo (1680), Venecia (1683), Sevilla (1685)...

Un testimonio de febril religiosidad fueron las beatas en los siglos XVI y XVII. Si las alumbradas castellanas del siglo XVI (Isabel de la Coma, María Cazalla, Francisca Hernández...) pertenecieron a sectores sociales elitistas, las beatas valencianas del siglo XVI y XVII son de extracción popular. La beata puede definirse como *la mujer que viste hábito religioso y vive con recogimiento, sin pertenecer a ninguna comunidad.* En la Valencia del siglo XVI se conocen múltiples casos de *emparedamiento* de mujeres —encerramiento entre cuatro paredes—, libremente aceptado.

En las beatas es bien patente la influencia de sus confesores y maestros de espíritu, y su dedicación a la comunión frecuente y a los puritanismos corporales.

El tratamiento eclesiástico de las beatas fue muy dispar, según el criterio oscilante al que antes nos referimos. Los dominicos fueron muy críticos hacia estas mujeres como hacia toda la espiritualidad iluminista. Fr. Alonso de la Fuente, predicando en Extremadura, se referirá así a estas mujeres: *Lo cual me ofendió mucho más que los raptos, porque había entre estas mujeres tanta ignorancia en las cosas generales de la ley de Dios, que apenas sabían las oraciones comunes de la Iglesia, y viendo los sujetos de esta especie, habían subido de golpe a la contemplación divina.* El mismo San Juan de la Cruz decía: *Bien pudiera hablar aquí de algunas mujeres que han fingido llagas, azotes, coronas de espinas y Cristos en el pecho porque en nuestro tiempo hemos visto todo eso... Los hombres sabios y cursados en la vida espiritual ningún caso hacen destas musarañas y quimeras; pero la gente popular y simple piensa que aquí está el punto de santidad. En fingiendo una mujercilla cuatro desmayos, la celebran por santa y tiene segura la comida y cuanto ha de menester.*

Los rumores de involucración de estas mujeres en asuntos es-

cabrosos de cuestiones sexuales fueron muchas veces el detonante que hizo intervenir a la Inquisición.

Helena Sánchez Ortega ha insistido en la vertiente erótica de muchos de los casos de iluminismo. El caso más espectacular de histeria colectiva fue el de las monjas del convento de San Plácido en Madrid, inducidas por su confesor, el benedictino García Calderón, de 56 años, que tenía conversaciones eróticas con las monjas, las cuales aseguraban ser visitadas por el Demonio en forma de hombre joven al que denominaban el *Peregrino raro*. El confesor les inculcó *no ser pecaminosos los besos ni los contactos lascivos, cambiados entre varón y hembra, que, por el contrario, haciéndose en caridad, allanaban el camino para obtener la mayor perfección.*

Tras el proceso inquisitorial se condenó al tal confesor a reclusión perpetua en su convento y ayuno forzoso tres días por semana y a las monjas, asimismo, a reclusión en conventos apartados. En el proceso, incluso se había involucrado al Conde-Duque y al propio rey por supuestos tratos sexuales con alguna monja.

Pero, insistimos, la actitud de la Iglesia no fue uniforme. El espiritualismo maravillosista fue muy promocionado desde determinados sectores de la Iglesia, en clara mixtificación con las supersticiones populares. El famoso tañido de las campanas de Velilla (Zaragoza) desde 1601, como supuesto milagro previsor de que está a punto de suceder algo aciago en España y justificado porque los ángeles fundieron el metal de la campana echando en la mezcla una de las 30 monedas entregadas a Judas por denunciar a Cristo, fue avalado por teólogos ilustres como el P. Guadalajara y, desde 1686, deja de producirse el milagro, cuando la presión de la demanda social remitió. ¿Y qué decir del famoso milagro de Calanda de 1641? La supuesta reproducción milagrosa de la pierna cortada de Miguel Pellicer, en plena guerra contra Cataluña, sirvió para promocionar la figura del rey que llegó a desplazarse a Zaragoza y besar la pierna de Pellicer y, de paso, hacer emerger la basílica del Pilar frente a la Seo. El templo del Pilar relanzado en 1678 está en perfecta relación con la ola mariológica y milagrera. La religión ciertamente era materia de Estado. El nacional-catolicismo en el siglo XVII, tras las re-

ticencias del siglo XVI, parece consolidarse *porque no poseen los monarcas españoles palmo de tierra en esta posición que no ayan adquirido por particular milagro.* Como dice Felipe III, *la prima obligación es que las materias de Estado se ajusten con los preceptos de la ley divina.*

La ambigüedad ante la religión popular la refleja también la Iglesia respecto a la brujería. En este terreno la intelectualidad española dominante asumió los viejos principios formulados por Santa Tomás en el siglo XIII de que *las brujas realmente van*, que propiciarán las actitudes de Nicolau Eymeric (siglo XIV) y ya en el siglo XVI las obras de Castañega, Ciruelo o Martín del Río. En contraposición, tampoco faltaron los postulados racionalistas que defendían que las *brujas van imaginariamente*, como los que sostenían Pere Gil, Pedro de Valencia y el inquisidor Salazar Frías. La Inquisición, salvo momentos cruciales como el célebre proceso de las brujas de Zugarramurdi en 1610, adoptó sanciones penales suaves sobre las presuntas brujas que juzgó como compartiendo la actitud escéptica de estos últimos intelectuales.

La razón quizá sea que la Inquisición debió ocuparse de otros problemas ideológico–religiosos más inquietantes o quizá se consideró que las presuntas brujas podían ser rentables políticamente como lastres de un avance hacia el capitalismo, o simplemente se valoró su presunta utilidad en el control de la naturaleza en cuatro sentidos: la salud, el sexo, el conocimiento del futuro y la ambición económica, siendo las permanentes alternativas a la medicina académica, el amor conyugal o limitado y la servidumbre del presente y de la pobreza. No hay que olvidar al respecto la apelación de Felipe II al curandero morisco Pinderete o la identificación del discurso médico, clerical y hechiceril en torno al tratamiento del inefable rey Carlos II.

La cultura oficial y sus alternativas

Si resulta difícil separar muchas veces lo que es cultura sabia y lo que es cultura popular, también hay que tener presente que la cultura sabia de la intelectualidad establecida no coincidió siempre con la cultura oficial. Frente a la imagen demasiado her-

mética que muchas veces se ha dado de la cultura del Siglo de Oro, hemos de defender la imagen de una cultura esencialmente plural, de múltiples mensajes cruzados y, en muchas ocasiones, contradictorios. Al examen del contenido de estos mensajes en diversas áreas temáticas dedicaremos las próximas páginas.

La teología no era monocorde. Melquiades Andrés dividía a los teólogos del siglo XVI en tres grupos: autores espirituales, humanistas y alumbrados y luteranos. La propia escolástica se escindió en varias corrientes: la escolástica tradicional entró en confrontación con la teología positiva mucho más historicista que representaba Melchor Cano. En el proceso a Fr. Luis de León, parece que subyace la confrontación de estas dos corrientes escolásticas. La aportación de los jesuitas supuso la apertura del término tradicional a otras opciones como el escotismo y el nominalismo.

La polémica entre el tomismo ortodoxo de los dominicos y la concepción más *moderna* de los jesuitas en el vidrioso tema de la gracia divina y la libertad humana va a estallar a través del enfrentamiento dialéctico entre Domingo Báñez y Luis de Molina.

El origen está en la publicación del libro de Luis de Molina: *Concordia liberi arbitrii* (Lisboa, 1588). La mayor oposición surgió entre los dominicos, al frente de los cuales se colocó Domingo Báñez, que con otros padres de la Orden (Fr. Diego de Yannes, Fr. Pedro de Herrera, Fr. Pedro de Ledesma y Fr. Diego Alvarez), firmó un libro titulado: *Apologia fratum predicatorum (...) adversus quesdam novas assectationes ciusdam doctoris Ludovici Molinae (...).*

La discusión, centrada fundamentalmente, como decíamos, entre jesuitas y dominicos, hubo de pasar a la Inquisición española, de donde —incrementada— llegó al Papa Clemente VIII. La Santa Sede se vio abrumada por multitud de escritos, que venían de uno y otro lado; a veces no eran sólo opiniones de personas aisladas, generalmente de teólogos, sino dictámenes de Universidades. El Papa nombró una comisión que estudiase el asunto; la primera opinión fue negativa para el libro de Molina. Pero el Papa insistió en que se revisase de nuevo la concordia, ahora por dominicos y jesuitas, sobre la eficacia de la gracia y

su concordia con el libre albedrío que caracteriza al ser humano.

Al fin, el Papa ordenó que la discusión recayese meramente sobre el libro de Molina. Las posiciones, sin embargo, continuaban muy divididas. Entre los dominicos, Diego Alvarez y Tomás de Lemos volvieron a impugnar a Molina; por el contrario, los jesuitas Gregorio de Valencia, Pedro de Alzúbal y Fernando de la Bastida, siguieron defendiéndole. En el ínterin murió Clemente VIII y fue elegido Papa —tras el breve paréntesis de León XI—, Paulo V, quien decidió terminar con la controversia. El 28 de agosto de 1607 reunió la Congregación cardenalicia. El cardenal Ascoli, dominico, dio el parecer de que se debían prohibir las proposiciones de Molina; por el contrario, los cardenales Belarmino y Perrone defendieron apasionadamente a éste. El resto —cardenales Giuri, Bianchetto, Arrigone, Buffalo, Eusebio— se manifestaron dudosos o indiferentes. En vista de lo cual, Paulo V declaró concluidas las controversias e impuso el siguiente dictamen: no se definía ninguna proposición ni se condenaba ninguno de los dos sistemas; en conclusión, dominicos y jesuitas podían defender libremente sus respectivas posiciones, pero prohibiéndoles de forma expresa que calificaran mutuamente sus doctrinas de fe. El libro de Molina pudo, desde entonces, circular libremente.

La culminación de las aportaciones doctrinales de los jesuitas la representa Francisco Suárez (Granada 1548; Lisboa, 1617). Suárez comenzó a estudiar Derecho en la Universidad de Salamanca; ingresó en la Compañía de Jesús en 1564, pero se vio rechazado por el Colegio de Salamanca por falta de dotes intelectuales; más tarde cursó estudios universitarios, enseñó filosofía y teología en Salamanca, Segovia y Avila y Valladolid. Catedrático de Teología desde 1575 en varias Universidades, murió en Lisboa en 1617.

Suárez intervino en la polémica Molina–Báñez, formulando una tercera vía que es conocida como el congruismo. Para Suárez, la gracia eficaz es lo mismo que la suficiente, la única diferencia es que aquélla recibe una *gracia congrua*, adaptada a las circunstancias. En la obra *Defensio fidei*, Suárez se involucró en la polémica entre Paulo V y el rey inglés Jacobo I, refutando la fórmula del juramento de fidelidad a la Corona histórica y ne-

gando a los súbditos católicos facultades para prestar tal juramento. Suárez defiende, en definitiva, la prioridad de la autoridad espiritual sobre la temporal. Ideas éstas que defiende también en *De legibus*. La obra que le dio más fama fue, sin duda, *Disputaciones metafísicas*. Entre 1597, fecha de la primera edición de sus *Disputaciones metafísicas*, y 1636, salen a la luz 17 ediciones que van a ir difundiendo ese pensamiento por todo el amplio mundo europeo.

Dominicos y franciscanos chocaron fuertemente en su actitud ante los espirituales. Mucho más racionalistas, los primeros adoptan actitudes reticentes ante la tendencia a ofrecer credibilidad a los fenómenos de iluminismo y recogimiento. El proceso a Molinos marca, de alguna manera, el triunfo de los dominicos que contaron con figuras fundamentales. Melchor Cano, autor de *De locis theologicis*, Domingo de Soto, autor de *De iustitia et de iure* (1537), Bartolomé de Medina, cuya mayor aportación fue haber sentado las bases del probabilismo moral, Diego de Zúñiga, modernizador del pensamiento aristotélico–tomista fueron las figuras más significativas de los dominicos en estos años. Entre los escolásticos franciscanos destacan Fr. Alfonso de Castro, autor de *De potestate legis poenalis* (1551), la obra clave del derecho penal en el siglo XVI.

El concepto de España

El excitante de la conciencia nacional española iba a ser su supuesta misión o función a cumplir en el mundo. Si la consecución del título de Emperador por Carlos V suscitó junto con algunos discursos legitimadores, una seria contestación revolucionaria, durante el reinado de Felipe II se va a producir un sutil deslizamiento de las épicas obligaciones de la monarquía en Europa hacia las presuntas responsabilidades de España. La idea un tanto poética de Hernando de Acuña: *Un Monarca, un Imperio, una España*, pronto va a exigir el añadido de *una Nación*. La victoria de Lepanto, la anexión de Portugal —con cantores poetas como el valenciano Rey de Artieda—, la guerra con Flandes, la epopeya ultramarina, alimentan un sentido que será pron-

to mesiánico de la función exterior de la monarquía española y, por ende, de la propia España. La exaltación de las misiones político–religiosas de la monarquía comienza a configurar una imagen autocomplacida de los españoles en el marco de una doctrina en la que se exhiben las esencias hispánicas, centradas básicamente en la religiosidad y el valor y la capacidad militar. El concepto de nación española, de España como nación, comienza a circular a fines del siglo XVI, a caballo de un narcisismo creciente. Nación entendida como comunidad humana asentada en determinado territorio y diferenciada de otras comunidades coetáneas. Hasta entonces la palabra nación, como la de patria, tenía un simple sentido de procedencia geográfica, usado ya desde la época latina (Virgilio, Tito Livio), como la tierra de donde es uno natural. Así se habla normalmente en el siglo XVI de nación o patria mallorquina, aragonesa o andaluza, con connotaciones claramente localistas. Fueron los humanistas (Erasmo, sobre todo, en el *Elogio de la Locura*) los que promocionaron el concepto de patria o nación con un sistema de valores adherido, en buena parte en confrontación con el Papado, un sistema de valores que conducirá hacia la apelación a la antropología (los valores caracteriológicos propios) y la historia (la exploración en las pasadas glorias).

Intelectuales como Salazar de Mendoza, Valle de la Cerda, Marcos de Isaba, Pedro de Medina... colaboraron en la asunción de un concepto de España como sistema orgánico de valores en el marco de una supuesta misión de salvaguarda y defensa de la religión en el mundo.

Las críticas de los arbitristas y las primeras muestras del desencanto ante la situación real del país demostraron que el sistema orgánico nacional distaba mucho de ser uniforme. A los cuestionamientos de la función imperialista que los esencialistas hispanos atribuían a la nación española, se respondió desde dentro poniendo sobre el tapete *el problema de España*, entendiendo por tal la contradicción entre la mesiánica misión asignada y la pobre realidad de la que se partía. *El problema de España* en su expresión internacional ya lo tratamos en el primer capítulo. Ahora queremos hacernos eco de la otra vertiente, el *problema* de puertas adentro.

Joly, el viajero francés, escribió: *Entre ellos los muchos españoles se devoran, prefiriendo cada uno su provincia a la de su compañero y haciendo por deseo extremado de singularidad muchas más diferencias de naciones que nosotros en Francia, picándose por ese asunto los unos de los otros y reprochándose el aragonés, el valenciano, catalán, vizcaíno, gallego, portugués, los vicios y desgracias de sus provincias.*

La monarquía de los Reyes Católicos había diseñado un régimen de unión federal de dos Coronas: la de Castilla y de Aragón, con peculiaridades políticas, económicas y sociales propias. Como ha dicho Elliott —aunque la frase hoy exija matizaciones—, la monarquía fue absoluta en Castilla y constitucional en la Corona de Aragón. El problema de la articulación de estos ámbitos en el marco de la monarquía fue siempre la asignatura pendiente de los Reyes Austrias españoles. La integración nunca existió y América —que pudo ser un aglutinante de la colaboración de los diversos reinos de la monarquía— sirvió para acentuar resentimientos y resquemores ante el monopolio sevillano. El extrañamiento mutuo entre castellanos y catalanes fue constante. Ya durante la guerra civil catalana (1462–72) abundan las referencias castellanas contra el príncipe de Viana de marcado signo anticatalán. Desde Cataluña, Francesc Carbonell, hijo del archivero Pere Miquel Carbonell, escribe hablando de su estancia en Córdoba: *Castilla no es tan mala como lo hacían; con todo amaría más estar a pan y agua* (en Cataluña) *que aquí con gallinas.* Asimismo, las recomendaciones de Carlos V a su hijo el 4 de mayo de 1543 no tenían desperdicio en el sentido del resquemor y persecuciones hacia Cataluña.

El deslizamiento de la monarquía hacia la identificación de su política con las esencias hispánicas, fue paralelo al progresivo monopolio que del concepto de España se llevó a cabo desde Castilla, lo que fue contemplado desde la Corona de Aragón con perplejidad y preocupación. El valenciano Furió Ceriol, en su obra *El Consejo y Consejeros del Príncipe* (Amberes, 1559) se veía obligado a recordar los viejos principios federales de la monarquía:

El príncipe que tuviere imperio en muchas y diversas provin-

cias debe elegir consejeros de todas ellas y no de una o dos tan solamente. Declaramos esto por un ejemplo, y porque lo tenemos a la mano: sea del Rey de España. Entre otros muchos éste posee las Coronas de Aragón, Castilla, Sicilia, Nápoles, Milán y de estos Estados Bajos de la casa de Borgoña, mi aviso dice y amonesta que los consejeros deste Príncipe deben ser no sólo catalanes o aragoneses sino también sicilianos, napolitanos, milaneses y borgoñones.

El tortosino Cristofor Despuig, en sus *Colloquis de la insigne ciutat de Tortosa*, denunciaba en 1557 la pretensión castellana de monopolizar la españolidad:

La mejor part dels castellans goçen dir publicament que aquesta nostra provincia no es Espanya, y per ço que nosaltres no som verdaderos espanyols i no mirant les peacors benaventurats quant gran engany reben, y quant ignorants son y quant segos de enveja y malicia van, que aquesta provincia no sols es Espanya mas es la millor Espanya (...) els castellans tots son casi de esta manera que per no publicar la gloria dels espanyols que no son castellans, volen la veritat y per fer gloriosa la sua propia nació no dubten d'escriurer materia (...) questos castellans s'en beven tot. Tras això (els castellans) tenen altra cosa pitjor y es que volen ser tan absoluts y tenen les coses propies en tant y les estranyes en tan poc que par que son ells vinguts del Cel y que lo resto dels hómens es lo que es esixit de la terra.

Desde la Corona de Aragón se veía con patente hostilidad la progresiva castellanización de la monarquía, en las cada vez más frecuentemente amplias ausencias del Rey de la Corona de Aragón, las dilatadas convocatorias de Cortes, los contrafueros cometidos por los virreyes..., la incomprensión, en definitiva, del régimen constitucional específico de la Corona de Aragón por parte de la monarquía.

Desde Castilla el problema se contempla en términos de disfunción fiscal de los distintos reinos, por la descomposición entre la supuesta generosidad castellana y la insolidaridad de la Co-

rona de Aragón, una confrontación de dos opciones: la modernidad que implicaría la apuesta por el centralismo y el pasado que supone la vinculación al aparato foral. La visión castellanocéntrica la dejó muy clara Olivares:

> *El hacerse Rey de España, quiero decir, Señor que no se contente V.M. con ser rey de Portugal, Aragón, Valencia, Conde de Barcelona, sino que trabaje y piense con consejo mudado y secreto por reducir estos reinos de que se compone España, al estilo y leyes de Castilla, sin ninguna diferencia que si V.M. lo alcanza, será el Príncipe más poderoso del mundo (...)*

El coste de esta actitud fue muy gravoso. Las guerras separatistas de Cataluña y Portugal fueron su lógica derivación. Detrás de las revueltas se libra toda una batalla panfletaria entre castellanos, por una parte, y catalanes y/o portugueses, por otra.

No puedo analizar aquí en detalle los términos de esta apasionante guerra dialéctica. Pero me interesa destacar algo. La polémica supuso la precisa definición por parte de los catalanes de su identidad nacional en función de dos variables constantemente utilizadas: la apelación a la antropología y a la historia. Una antropología llena de virtudes y una historia tan gloriosa como autónoma. Pero nunca hemos visto confrontación entre Cataluña y España sino que la agresividad catalana se vierte primero contra la monarquía, luego contra Castilla. Desde la monarquía, se elaboró una estrategia defensiva de crítica al egoísmo catalán y de cuestionamiento de los criterios historicistas exhibidos por los catalanes, pero no se pudo o no se supo o no se quiso intentar elaborar una doctrina nacional española por encima de la catalana. En plena revuelta, sólo una vez en el folleto de A. Guillem de la Carrera (1641) se precisa: *ni que se acrecienten los odios entre naciones hermanas y que están unidas en una Corona, o por mejor decir entre una misma nación, pues todos somos españoles...* Sólo a partir de 1643, a caballo del desencanto catalán respecto a su unión con Francia, es cuando desde la Corte se echa mano del concepto de España como madre de naciones, poniendo de relieve que el victimismo catalán no está sólo, sino bien acompañado, por todos los demás reinos en la misma o peor

situación que Cataluña y subrayando la españolidad de Cataluña, una españolidad que se defiende ya sea con argumentos geográficos como Gabriel Agustí Rius en su *Cristal de la verdad* que dice: *La naturaleza delineó a Cataluña tan de España que la ciñó con los encumbrados y ásperos Pirineos uniéndole con fuerte lazo, hermanándole con simbolizadas calidades y separándoles de Francia con tan vistosas mojoneras...*, ya por argumentos de mero pragmatismo. Así, en la *Copia de la resposta del amich en Catalunya* se escribe: *Eus diven que los espanyols nos matarian. Quens farian esclaus. Que no guardarien la paraula. No havem experimentat tot lo contrari.* Y unos años más tarde, en 1674, los mercaderes catalanes en Cádiz protestaron airadamente contra la imposición de un cónsul flamenco porque era costumbre nombrar cónsules sólo para las naciones extranjeras pero no para los ciudadanos de la propia nación: *El tercer cónsul es por las naciones que son propiamente naciones; pero no por aquellas que son inmediatos vassallos de una Corona, como lo son los Cathalanes de la Real Corona de su Magestad, los quales como a propios vassallos son y se nombran Españoles, siendo como es indubitado que Cataluña es España (...). España es todo lo comprehendido de los montes Pyrineos a los Oceanos (...) luego bien se infiere que Cataluña es España y que los Cathalanes son Españoles.*

Esta interesada reivindicación de la españolidad no permite, sin embargo, deducir un cambio radical y general entre todos los catalanes respecto al concepto de España, sino más bien la apuesta de una generación de burgueses catalanes que se consideran con derecho y, sobre todo, con capacidad para intervenir directamente en el presunto regeneracionismo español.

En cualquier caso, no hay que olvidar la contribución catalana a la leyenda negra. Así, en el folleto *Secretos públicos* (1641), se escribe: *Lo peor después de tantas lástimas es que tomada a los indios a millares y embarcándoles o llevándolos a manadas en cadena les iban vendiendo por esclavos en otros reinos con lo que hicieron los reales castellanos grandes haciendas.* Y en el folleto *Victoria que han alcanzado los castellanos contra los engaños de Castilla* (1642), se lee: *Pensaban enfangarnos, como han hecho a los Indios que con buenas palabras los llamaban a su obe-*

diencia y después los mataban con una crueldad que ni Diocleciano a los mártires (...)

El pensamiento político

Desde el siglo XV los reinos hispánicos habían formulado la teoría de la *exención del Imperio,* que devendría en la concepción del *imperio particular,* según la cual estos reinos formaban, de hecho, un Imperio aparte. En contraposición a la idea imperial se formuló, durante el reinado de los Reyes Católicos, el término de *monarchía del reyno de España.* El neogoticismo sirvió para salvar la contradicción entre la unidad de la monarquía y la plural realidad de los reinos hispanos, concediendo la preeminencia a Castilla, legitimación ésta que primarán intelectuales como García de Santamaría o Sánchez de Arévalo.

La elección de Carlos V como emperador obligó a asumir la compatibilidad entre la tradición del Imperio Romano Germánico con la idea hispánica de las misiones de la *monarquia hispana.* El proyecto político de Carlos V contó con el apoyo incondicional de la intelectualidad erasmista —sobre todo, Alfonso de Valdés—. El célebre discurso del obispo Mota en las Cortes de La Coruña de 1520 intentaba capitalizar el Imperio como empresa española. Pero no todos los intelectuales comulgaron plenamente con el ideario y la praxis política del imperio. Dejando aparte el republicanismo de Alonso de Castrillo (1521), son muchos los que manifestaron reticencias al andamiaje político del sistema carolino.

Gonzalo Fernández de Oviedo elogia, por ejemplo, el Imperio, pero deduce de la ausencia del monarca graves daños: *Si el Imperio del nuestro Príncipe con su continua presencia y debido honor gozar y perfeccionar se puede, esto es lo que más al decoro y honor de nuestra España conviene, y desto como de una de las grandezas della nos debemos gozar y glorificar a la divina clemencia y bondad por tal honra nos haber dado (...). Más la absencia de otros muchos príncipes haber sido ocasión de turbaciones y desórdenes, lo más cierto es según experiencia lo muestra y historias lo afirman* (...).

La prudencia de Oviedo estaba perfectamente justificada y las revueltas comunera y agermanada le dieron la razón. La experiencia comunera dejó su impronta en la concepción de la monarquía que la regente Isabel asumió (quietud de los reinos, defensa de la presencia del rey, administración financiera que distribuyen los recursos en función de sus propias necesidades, etcétera). Bastantes años después de las Comunidades, Fr. Antonio de Guevara en 1544 pone en boca de uno de sus personajes este consejo: *El príncipe que aveys de elegir sería yo de parecer fuese natural de vuestra tierra, porque el príncipe que no es natural, sino extranjero, primero pierde la vida que acaba de tomar amor con su república.* Y Jiménez de Quesada, en 1567, escribe: *Es cosa extraña ver a un rrey extranjero (digo nacido en extraña tierra, aunque él natural rrey d'España) venir a reinar a ella sin avella visto jamás, y junto con esto gobernarse por aquellos sus connaturales extrangeros.* Tampoco en la Corona de Aragón suscitó especiales adhesiones la causa imperial. Respecto a Valencia bien conocida es la actitud revolucionaria de los agermanados. Pero incluso Cataluña, pese a la mítica identificación con Carlos V que la historiografía romántica le atribuyó, no asumió festivamente la idea imperial. Las tensiones de las Cortes de 1519 son bien expresivas. Pedro Mártir de Anglería se manifestaba así sobre la opinión de los catalanes y valencianos: *El imperio no sólo no era conveniente para estos reinos, sino tan siquiera para el propio rey, y acaso, por el contrario, resultara un perjuicio. Afirmaban que era libre y gozaba de sus prerrogativas; bajo el Imperio se convertiría en una provincia miserable. Calificaban el nombre del Imperio de hinchada ambición y de viento vano. ¿Por qué hemos de felicitar a nuestro rey, si las rentas del Imperio son tan cortas? ¿Si no ha de ganarse a ningún soldado alemán para hacer la guerra sino a costa de grandes dispendios? ¡Pluguiera a Dios que tal fantasma hubiera caído sobre el francés! ¡Nosotros hubiéramos disfrutado de nuestra paz y de nuestro rey! Se agotarán nuestras huestes, se secarán nuestros campos y nosotros perecemos de hambre, mientras tierras ajenas se saturan de nuestro pan (...).*

Al final del reinado de Carlos V, en el mismo año 1556 se publican tres obras, las de Furió Ceriol, Fox Morillo y Felipe de la

Torre en la que se plantean discrepancias con el modelo político del Emperador.

La pérdida del Imperio por Felipe II, tras la sucesión de Carlos V, propiciaría todo un aluvión de críticas contra el Imperio, *apellido sin duda, sin sustancia y sin provecho*, y Juan de Garnica afirmará que *emperador es título sin objeto*. Al mismo tiempo, se desencadena toda una ofensiva intelectual destinada a glosar la calidad imperial de la monarquía de Felipe II (Gregorio López Madera, Jaime Valdés) y a legitimar, a través de la función religiosa, tal monarquía (Vitoria, Vázquez de Menchaca).

Sabido es que la obra de Bodino a fines del siglo XVI supondrá el desplazamiento de la función judicial del rey a la legislativa. En España pese a que se tradujo pronto (en 1590 por Gaspar de Añastro) su obra clásica *Los Seis libros de la República*, el alcance del nuevo concepto de soberanía bodiniana no fue muy grande, a juicio de P. Fernández Albadalejo. El concepto de *jurisdicción suprema* bodiniano contó en España con grandes reservas. Aquí se siguió primando la función de justicia del rey sobre la legislación. Al concepto de soberanía Jerónimo de Zeballos (1623) le añade el de *justa*.

La capacidad suprema jurisdiccional del rey asignada por tratadistas como Covarrubias, Vázquez de Menchaca, Juan de Santamaría... fue limitada, especialmente por el pensamiento neoescolástico que vinculaba la ley positiva a la ley divina. La ley positiva quedaba recortada por la moderación transcendentalista, que sujetaba la voluntad del rey a la razón y ésta al bien divino, y la representación organológica del Estado, que entendió éste como una comunidad jerárquicamente organizada y regida por el monarca como su *cabeza*. La primera dependencia la recordaron múltiples tratadistas, desde Fr. Luis de León al P. Suárez. El símil organológico lo argumentaron diversos intelectuales con objetivos distintos pero todos ellos menoscabadores de la soberanía real. Martín de Azpilcueta lo utilizaba para regular la *potestas* de la comunidad. Juan de Mariana, que publicaba en 1599 su *De rege et regis institutione*, aplicaba el principio de la *majestas duplex* reconociendo que si el poder del rey era absoluto e indeclinable en determinadas actividades (justicia, nombramiento de magistrados, hacer la guerra), éste dependía de unas *leyes*

fundamentales (las que fijaban la sucesión, el cobro de impuestos y el respeto a la religión propia del reino). Mariana representará el pactismo que significó la transición de la idea de fidelidad a la de contrato, un contrato entre el rey y la república. Contrariamente a los que han atribuido a Mariana la formulación del contrato democrático del poder, Tomás y Valiente ha puesto de relieve que éste simplemente es un exponente de los intereses de tipo estamental frente a un poder absoluto. Las Casas convertiría al rey en el médico cuya función esencial es *conservar, difundir y engrandecer el reino.* Castillo de Bobadilla (1597) encierra el poder del rey en el ejercicio de una serie de regalías entendidas como derechos singulares nucleados en torno a la persona real.

En el siglo XVI, el régimen polisinodial de concejos recibió fuertes refrendas por parte de intelectuales como Furió Ceriol en el *Consejo y Consejeros del Príncipe* (1559) y Bartolomé Felipe en una obra homónima a la anterior (1584).

La praxis política del reinado de Felipe II no recibió glosas unánimes. Ahí están como testimonio los reparos de Arias Montano a la labor española en Flandes, las críticas del padre Rivadeneyra a la anexión de Portugal o la actitud ante el problema morisco de gente como Pedro de Valencia o el padre Sobrino, por sólo citar algunas de las plumas que se cuestionaron la salida represiva de la expulsión de los moriscos.

En el siglo XVII el pensamiento político evolucionará notablemente. Ya no les preocupa a los tratadistas el tirano por su origen ilegítimo, sino por su ejercicio, el uso injusto del poder. Como límite del poder real sólo se fijará la conciencia moral. De hecho, se impone el concepto de la plena soberanía del rey que libere a éste de la dependencia de las normas jurídicas positivas, con clara influencia de Bodino. Como formulador de este principio podemos citar a Diego de Tobar y Valderrama, Mut, Madariaga, Márquez, Portocarrero, Mendo y otros muchos tratadistas. Pero para liberar al rey de la condición de tirano se le exige el cumplimiento de las leyes del Derecho natural, de gentes y la ley divina. Lo cierto es que nadie sabe cómo impedir que el rey mande injustamente. La aprobación y defensa del tiranicidio que hicieron Soto, Suárez, Molina, Báñez y, sobre todo Maria-

na, no se sigue en el siglo XVII. Es más, se considera que el derecho de resistencia sería atribuir a la República una función que sólo es propia del rey.

Pero el tema de batalla dominante a lo largo de los siglos XVI y XVII en el pensamiento político español es la cuestión de la razón de Estado. En este sentido, Maquiavelo fue el gran punto de referencia. La complejidad de las actitudes ante Maquiavelo es enorme.

Maravall clasificó estas actitudes en tres bloques:

a) Los que niegan a Maquiavelo, desde una posición tradicional sin concesiones (ejemplos, Claudio Clemente con su *Machiavellismus Jugulatus*, 1628, o el P. Juan de Torres, a quien, en 1596, en su *Filosofía moral de Príncipes*, le es ajena la expresión *razón de Estado*).
b) los que lo aceptan, aunque lo disimulen, como Furió Ceriol, Eugenio de Narbona y los tacitistas, porque si bien ni unos ni otros son plenamente maquiavelistas, representan éstos el mayor grado de aceptación de las bases del pensamiento maquiavélico, de la secularización que trae consigo y de la relativización del vínculo de la política con la realidad tradicional.
c) los que tratan de asimilar la novedad que trae, introduciéndola y articulándola explícitamente en el sistema de la moral cristiana. Los dos últimos grupos aceptan situar la conducta política en el plano de la *naturaleza* autónoma; pero al modo como Santo Tomás acudió directamente a Aristóteles, para evitar a Averroes —aunque sin poder librarse por entero de él—, estos escritores políticos de los siglos XVI y XVII acuden a Tácito para soslayar a Maquiavelo, aunque tampoco les sea posible eliminarlo. Tal es el caso de Alamos de Barrientos, Saavedra Fajardo, Mártir Rizo y Juan Alfonso de Lencina.

Fernández de Santamaría recientemente ha dividido a los pensadores políticos españoles en tres ámbitos: los eticistas, los políticos y la llamada escuela realista. Los primeros son los críticos de Maquiavelo por razones morales. Los políticos florecen durante el reinado de Felipe III exaltando hasta el idealismo la monarquía española. Los realistas elaboran la razón de Estado

a través de una interpretación pragmática, aunque cristiana, de la política, contraponiendo Tácito a Maquiavelo.

Sabido es que Fernando el Católico sirvió de modelo a Maquiavelo. La primera obra de Maquiavelo de cuya penetración en España tenemos noticia es el *Arte della guerra*. En 1550 aparece la primera versión de los *Discorsi* sobre la primera década de Tito Livio, en traducción de Juan Lorenzo Otevanti. En cinco años tuvo dos ediciones. De *El Príncipe*, que se había publicado en 1531, no hay traducción manuscrita con letra de fines del siglo XVI y comienzos del siglo XVII conservada en la Biblioteca Nacional de Madrid. A fines del siglo XVII se tradujo un amplio repertorio de textos maquiavélicos que se conserva en manuscrito también en la Biblioteca Nacional.

Pero la influencia de Maquiavelo en España es mucho más profunda que la que revelan estas traducciones. Efectivamente, toda una corriente de empirismo, de apelación no a lo que debe ser sino a lo que puede ser, de constantes referencias a la prudencia, se desarrolló en España enormemente influida por Maquiavelo. Y ello, incluso, en autores de reconocida beligerancia antimaquiavelista. Rivadeneyra y Mártir Rizo acepta la licitud de la disimulación y la anfibología; Alamos de Barrientos o Quevedo defendieron el pragmatismo de los hechos, Mateo Alemán incidirá repetidamente en la importancia de la coyuntura, Ginés de Sepúlveda definirá la virtud como sinónimo de capacidad, muchos autores asumirán el concepto maquiavélico de Estado como artificio o creación técnica humana y discutirán sobre el concepto de *razón de Estado*, una razón de Estado que Fernández de Santamaría despliega en cuatro variantes: la razón de religión, la militar, la económica y la de justicia.

Desde la denuncia formulada por el cardenal inglés R. Pole sobre las obras de Maquiavelo, resultaba inevitable la posterior condena por la Santa Sede, que decretó la inclusión del autor italiano en el *Index librorum prohibitorum* de Paulo IV, en enero de 1559. A partir de este momento, se empieza a desarrollar un antimaquiavelismo en España paralelo al que se produce en Inglaterra y en Francia.

Se manifiesta en España, en primer lugar, a través del éxito de obras como las de Bozio, Anamirato y Possevino.

¿Cuáles son los principales argumentos de los antimaquiavelistas? En primer lugar, la convicción de que el orden de gobierno está sujeto a una intervención providencial en contra de la secularización maquiavélica. Por otra parte, la apelación a la razón cristiana tomista, sobre la base del restablecimiento de la creencia en la armonía *fides–intellectus*.

Se ataca, por último, el maquiavelismo por lo que supone de destrucción del orden del poder, es decir, la tiranía; de falta de originalidad; de excesiva tendencia generalizadora. La figura más representativa del antimaquiavelismo es el P. Rivadeneyra, la figura más típica de la concepción eticista. Pedro de Rivadeneyra ingresó muy joven en la Compañía de Jesús; fue uno de los colaboradores más próximos a San Ignacio de Loyola, cuya *Vida* escribió; se destacó como un gran predicador y viajó por casi toda Europa, realizando diversos encargos y misiones; a partir de 1574 se instaló en España, primero en Toledo y luego en Madrid, donde murió. Es en esta etapa final de su vida cuando escribió la mayor parte de sus obras: *Historia* (1589), el *Flos Sanctorum* (1599); *Vida de San Ignacio de Loyola* (1583); también escribió las *Vidas* de Diego Laínez y de Alfonso Salmerón.

El libro que le ha dado fama como tratadista político es su *Tratado de la religión y virtudes que debe tener el Príncipe Cristiano para gobernar y conservar sus Estados, contra lo que Nicolás Maquiavelo y los políticos de ese tiempo enseñan* (Madrid, 1595); como ya indica su título, es un tratado que propone toda una forma de gobernar y conservar los Estados mediante la aplicación de la recta doctrina católica en contra de la que mantenían Maquiavelo y los maquiavelistas de su época. Trata de recomponer el verdadero orden racional del Estado roto por el error maquiavélico al considerar incompatibles la razón natural y la religión.

La tesis fundamental mantenida en el libro es que no hay una, sino dos, razones de Estado: *una falsa y aparente, otra sólida y verdadera; una engañosa y diabólica, otra cierta y divina; una, que de Estado hace religión, otra, que de la religión hace Estado; una enseñada de los políticos y fundada en vana prudencia y en humanos y ruines medios, otra enseñada de Dios, que estaba en el mismo Dios y en los medios que El, con su paternal pro-*

videncia, descubre a los príncipes y les da fuerza para usar bien dellos, como Señor de todos los Estados.

La doctrina de que el fin —la *razón de Estado*— justifica los medios —entre los que la religión aparece como uno más— es lo que indigna a Rivadeneyra y al resto de los antimaquiavelistas españoles; se rebelan contra el hecho de que la eficacia quede convertida en valor sustantivo, renunciando a cualquier justificación ética de la conducta para atenerse a las exclusivamente pragmáticas. Se admite el mal —la mentira, la tiranía, la injusticia— siempre que quede avalado por éxito, es decir, siempre que sea teóricamente recomendable, con independencia de su valor moral. Entre estos medios no se excluye —como decíamos antes— la religión, que queda así instrumentalizada en virtud de su valor político; esto es lo que llama Rivadeneyra hacer religión del Estado.

Los políticos, en la terminología de Fernández de Santamaría, primarían esencialmente el principio de la libertad de conciencia. Aquí podría incluirse a pensadores como Juan de Salazar, autor de *La política española* (1618), Juan de la Puente, Gregorio López Madera, Pedro Calixto Ramírez, Cristóbal Suárez de Figueroa... y todos los pensadores que glosaron la monarquía española en las primeras décadas del siglo XVII. Pero la mayor parte de los pensadores podían afiliarse a lo que Fernández de Santamaría llamaría escuela realista, intelectuales que intentan conciliar la tradición cristiana con la finalidad pragmática. Aquí pueden situarse desde pensadores caracterizados simplemente por primar la ambigüedad y duplicidad y defender la conveniencia del disimulo —Juan de Santamaría, Eugenio de Narbona, López Bravo— a los tacitistas —Alonso de Barrientos, Sancho de Mercado, Antonio de Herrera— empiristas —López de Vega, Ramírez de Prado— y neoestoicos —Lipsio, Quevedo, Mártir Rizo—. Por encima de todos ellos brilla, con luz propia, Saavedra Fajardo. Saavedra Fajardo estudió Jurisprudencia y Cánones en la Universidad de Salamanca, graduándose de bachiller en 1606. Este año marchó a Roma para servir de familiar y notario al cardenal Gaspar de Borja, entonces embajador de España. A partir de 1633 empieza una serie de viajes y misiones diplomáticas por diversos países europeos. Alcanzó cargos im-

portantes como el de consejero de Indias, y también plenipotenciario en Munster para negociar la paz que debía poner fin a la guerra de los Treinta Años. En 1645 se retiró de todas sus actividades, fijando su resistencia en Madrid, donde murió a los sesenta y cuatro años.

No fue un autor muy prolífico. Sus obras pueden reducirse a la *República literaria* (obra dejada inédita al morir); *Corona gótica castellana y austriaca* (Munster, 1645); y la *Introducción a la política y razón de Estado del Rey Católico D. Fernando* (también inédita hasta nuestros tiempos). Pero su obra más famosa y la que le ha dado un reconocimiento universal es su *Idea de un príncipe político-cristiano representando empresas* (Munich, 1640; Milán, 1642).

El tema central de la obra de Saavedra es la idea del príncipe cristiano. Su punto de partida es el desengaño, la conciencia de la malignidad general que un político debe tener siempre presente.

Ahora bien, esta malicia general sólo puede ser vencida en el príncipe por las artes de la política que él debe dominar. Y así ocurre que, junto a la bondad personal y a las virtudes cristianas de que debe estar adornado, el príncipe debe dominar la técnica política. Por eso, frente a la imagen tradicional del *príncipe cristiano*, Saavedra propone la nueva del príncipe político-cristiano, donde ambas esferas —la política y la religión— son correlativas y presuponen una unidad de sentido en la conducta del príncipe. Ideal semejante sólo podrá conseguirse mediante una educación adecuada, tema sobre el que Saavedra despliega ideas muy modernas.

Uno de los conceptos más polémicos en el pensamiento de Saavedra es su idea de la razón de Estado. La conducta humana se rige con *sabiduría que abarca los casos universales* y con *experiencia* que atiende las *acciones singulares*. La *razón de Estado* exige al mismo tiempo conciliar los principios antropológicos y psicológicos y el conocimiento individualizado de cada caso.

En el siglo XVII se desarrolla también una literatura política en torno a las condiciones que deben reunir secretarios y validos del rey. Tomás y Valiente ha dividido los numerosos escritores que se definen en torno a los validos en tres grupos: los que de-

fienden su presencia junto al rey en cuanto amigos personales (Maldonado, Mut y Ortega y Robles, Solórzano, Mártir Rizo, Martínez Herrera...), los que se manifiestan preocupados por delimitar institucionalmente la figura del valido (Mallea, Baños de Velasco, Quevedo, Saavedra Fajardo) y los que los combaten por considerarlos perjudiciales a la monarquía (sólo Fr. Juan de Santamaría y Portocarrero).

La praxis política del gobierno de Felipe III y Felipe IV contó con una decidida oposición. En la España de Felipe III se confrontaron las concepciones radicalmente distintas de la política exterior. Lerma encabezó la concepción pacifista que defendía la obligación de los grandes proyectos imperiales, frente al llamado *partido español* que defendía el continuismo respecto a la política de Felipe II (Osma, Bedmar, Villafranca). En la España de Felipe IV se contrapusieron claramente en torno a la guerra con Francia la postura imperialista (Guillén de la Carrera, Céspedes y Meneses, Jauregui, Pellicer, Salmerón, Novoa, Nieremberg, Zeballos) y la *realista* de Saavedra Fajardo, postulante de un repliegue necesario para la estabilización interna.

La memoria histórica

El siglo XVI va a contemplar un conjunto de Historias de España, entre las que merecen mención las de Pere Miquel Carbonell, que llega hasta la muerte de Juan II (primera edición, 1547), de Béuter, de Marineo Sículo (primera edición, 1530), que llega hasta los Reyes Católicos, de Juan Vaseo (1552) que termina en la unión de Castilla y León, de Francisco Tarafa (1553), de Garibay, que llega hasta la muerte del Rey Católico y de Ambrosio de Morales, hasta la muerte de Fernando III en 1037. Pero por encima de todas ellas sobresale la del Padre Mariana, que se editó en Toledo (1595 dos veces) y en Maguncia (1608) y traducida al castellano se editó en Toledo (1601, 1608, 1617). La edición latina alcanza al final del reinado del Rey Católico. La edición castellana añade un sumario de los hechos sucedidos de 1506 a 1621. Esta obra resultaría polémica por algunos planteamientos juzgados como excesivamente liberales.

También algunos historiadores como Pedro Mantuano le reprocharon su aceptación de algunas leyendas y fantasías. Y es que los años finales del siglo XVI contemplan, en función del pretendido relanzamiento del mito de Santiago, en decadencia en estos años, una ofensiva de falsos cronicones como el del jesuita toledano Ramón de la Higuera, que serían especialmente combatidos por los eruditos de fines del siglo XVII (Nicolás Antonio, Marqués de Mondéjar, Pellicer...). Pero lo más interesante de la memoria histórica del Siglo de Oro es la fluctuación de los historiadores entre las variables del romanismo y el goticismo.

Durante los siglos XVI y XVII domina netamente el goticismo histórico que devalúa el papel de la civilización hispano-romana y, sobre todo, de los árabes. La interpretación goticista de la Historia de España arranca de las crónicas del Tudense y Ximénez de Rada en el siglo XIII. Sus obras conectan plenamente con la *Historia de los godos* de San Isidoro (siglo VII) y el singular triunfalismo con el que éste había descrito la política visigoda. No hay que olvidar que S. Isidoro sólo había llegado en su historia hasta el año 621, con Suintila. El Tudense (D. Lucas, obispo de Tuy) y Rodrigo Ximénez de Rada, sobre todo este último, ven en los godos la personificación del pueblo hispano y, desde luego, glosan las glorias de su labor política y cultural subrayando por primera vez el concepto de *pérdida de España*, y exaltando los ocho reinos agrupados por Fernando III considerado como descendiente de una raza que había conquistado España, la había perdido y estaba a punto de recuperarla.

La *Crónica General* de Alfonso X (1270), aunque influida por la Historia política de Ximénez de Rada, supone una incentivación del componente hispano-romano. Significativamente, dedica 341 de sus 1134 capítulos a la historia antigua. La *Crónica* de Alfonso X fue corregida y publicada en 1541 por Florián de Ocampo. Promocionó el mito de Hércules, el héroe griego, que había venido a la Hispania de los descendientes de Tubal, el nieto de Noé y dado la realeza a su compañero Hispanus, de quien venían los monarcas españoles. En el siglo XIV y XV se impone el modelo de interpretación de la historia de España desde el punto de vista absolutamente goticista. Se consideraba como supremo honor de una familia descender de los godos. Alonso de

Cartagena en el sermón fúnebre de Juan II defendió que este rey descendía de Alarico. Igual sostiene Fernán Pérez de Guzmán respecto a Enrique III. La monarquía de los Reyes Católicos será vista como la consecución de la unidad política perdida tras la caída de los godos. El goticismo en Castilla será sustento del nacionalismo castellano, que fundamenta la misión de todo un pueblo en el pasado legendario de los godos. Historiadores como Sánchez de Arévalo o Margarit no se acuerdan de Hércules.

Desde Cataluña, el goticismo será instrumentalizado para minimizar la aportación carolingia, demostrando que Carlos Martel, Pepino el Breve y Carlomagno ocuparon la Catalunya Vella desalojando a los musulmanes por encargo directo de los resistentes godos, el eslabón necesario para no romper el vínculo nacional entre los hispano–romanos de la Tarraconense y los condes catalanes del siglo IX. El legitimismo de Vifredo el Velloso y la dinastía nacional catalana encontraba así argumentos históricos que justificarían la ruptura con la monarquía carolingia en el siglo X. Los historiadores catalanes del siglo XV (Pere Tomic, Turell), asumen la leyenda del Otger Cathalá y sus nueve varones, que serían los primeros en luchar contra los moros hasta la supuesta muerte de Otger, en 735; un Otger que además ha dado mucho juego a la hora de buscar los orígenes etimológicos de la palabra Cataluña. Etimología que ha alimentado también las tesis goticistas. Piénsese que durante mucho tiempo la etimología de la palabra Cataluña se hacía provenir de Gothelandia, tierra de los godos. Esta era la tesis del cronista catalán del siglo XVII Andreu Bosc.

El reinado de Carlos V hace entonar más de un canto romanista de claro signo evocador de las glorias del Imperio Romano, modelo posible del Imperio del rey Carlos. Ruiz de la Mota evocará a los emperadores hispano–romanos; Fr. Antonio de Guevara recordará nostálgicamente a Marco Aurelio; Pedro Mexía escribirá una Historia imperial y cesárea; Florián de Ocampo en su *Crónica General* resucita a Hércules.

El reinado de Felipe II relanzará la concepción goticista, una concepción más acorde con el modelo centralista propugnado por este rey que no el modelo federal de raíces romanas. No es casualidad que en 1586 fuera aprobada la fiesta de San Hermene-

gildo como fiesta litúrgica en toda España. Por esta opción interpretativa de la historia de España apostarán desde el padre Mariana a Ambrosio de Morales y, naturalmente, todo el oficialismo de intelectuales más o menos orgánicos de la monarquía. Este goticismo va a impregnar la paralela obsesión por el linaje, típico de estos años. Pedro Barrantes Maldonado defiende el origen gótico del apellido Guzmán; Mateo Alemán en el *Guzmán de Alfarache* usa la expresión *hacerse de los godos* para describir las excesivas pretensiones nobiliarias.

Esta fijación goticista fue criticada por mentes sensatas —Gonzalo Fernández de Oviedo dirá: *No puedo dexar de reirme, viendo algunos sobervios blasones que descienden de los godos*; Cervantes y Gracián también representan esta opinión— pero dominó plenamente el pensamiento español en los siglos XVI y XVII. Julián del Castillo escribe *Historia de los reyes godos* (1586) y Saavedra Fajardo *Corona ghotica castellano y austriaca* (1645).

Esta concepción goticista, absolutamente identificada con la interesada versión de la historiografía nacional-católica, cada vez más prepotente, contará con algunos cuestionamientos condenados, en muchos casos, al ghetto de la criptohistoria. F. Márquez Villanueva se ha hecho eco de la concepción antigoticista de los sectores resistenciales moriscos de fines del siglo XVI (Alonso de Castillo, Miguel de Luna) así como de algunos intelectuales de procedencia conversa (Fr. Luis de León en su *Profecía del Tajo* o Fr. Augusto Salucio en su Tratado *Del origen de los villanos que llaman cristianos viejos*). La manoofilia literaria de que habló Cirot (que revelan obras como *El Abencerraje* o el *Marcos de Obregón* de Espinel) o fue la celebración literaria del enemigo, cual fenómeno compensatorio, como interpreta Goytisolo o revela una función resistencial como quiere Márquez.

Miguel de Luna en su *Verdadera historia del rey don Rodrigo* (1592-1600) defiende la tesis de que no hubo tal *destrucción de España*, sino de una monarquía indigna y corruptora. Su objetivo es demostrar que *España sobrevivió casi intacta lo mismo en lo material que en lo humano y que, entre ambos pueblos, se supo hablar, de todas formas, una alternativa superior y más digna de la ofrecida por la monarquía de Rodrigo, tomado en tanto en*

cuanto godo quintaesencial (Márquez Villanueva). La diferencia religiosa entre cristianos y musulmanes para estos criptomoriscos sería puramente accidental. El *montaje* de los libros plúmbeos de Granada, aparecidos en 1595 que ha estudiado, entre otros, Cabanelas, no es sino el esfuerzo en la busca de un sincretismo cristiano–musulmán justamente en los momentos más próximos a la expulsión de los moriscos. Obviamente, la farsa de que los libros encontrados eran del siglo I y que se habían redactado en Jerusalén fue desmontada por intelectuales expertos eruditos de la época como Arias Montano, Juan Bautista Pérez o Ignacio de las Casas. El intento de estos criptomoriscos no tuvo éxito alguno y la expulsión de 1609 sería la rúbrica de un fracaso.

El goticismo entrará en crisis en el siglo XVIII, período en el que el término gótico se cargará de connotaciones negativas vinculado a lo bárbaro, anticuado, ignorante... Los ilustrados españoles (Feijóo, Jovellanos, Campomanes, Pons, Río y Cerdá...) son claramente hostiles al goticismo, que quedó asfixiado por la promoción extraordinaria que en la segunda mitad del siglo XVIII se hizo de la cultura del siglo de oro.

La mujer y el honor

El valor más sobreestimado en la época que estudiamos es el honor. El *Código de las 7 Partidas* puso de relieve la doble acepción del honor: íntima y personal (*loor, referencia o consideración que el hombre gana por su virtud o buenos hechos*) y la de estima social (*la estimación y la fama que otorgan los demás*). En la misma línea se manifestó Lope de Vega en *Los comendadores de Córdoba*:

Ningún hombre es honrado por sí mismo
que del otro recibe la honra un hombre.
Ser vistoso un hombre y tener méritos
no es ser honrado... De donde es cierto,
que la honra está en otro y no en él mismo.

Progresivamente se impuso el honor–estima sobre el ho-

nor-virtud individual, lo que fue criticado por Mateo Alemán en su *Guzmán de Alfarache: ¡Oh, lo que carga el peso de la honra y cómo no hay metal que se le iguale..! ¡Qué trabajosa es de ganar! ¡Qué dificultosa de conservar! ¡Qué peligrosa de traer! ¡Cuán fácil de perder por la común estimación! Es la honra, hija de la virtud, la que se debe tener y buscar juntamente, que lo llaman honra, más en su propio nombre soberbia o loca estimación, que trae a los hombres éticos y tísicos, con hambre canina de alcanzarla, para luego perderla y con el alma, que es lo que se debe sentir y llorar.*

Esta obsesión por la honra como valor social constituyó el eje básico de buena parte de la producción dramática del Siglo de Oro. La esterilidad social de esta fijación ya lo subrayó Joly a comienzos del siglo XVII: *Los cuidados que ellos llaman sustentar la honra, ése es su infructoso honor, que les causa en parte la esterilidad de España.* Como ha señalado Maravall, de hecho, el honor no dejó de ser utilizado muchas veces como bálsamo consolatorio que consagró y legitimó las injusticias inherentes a la sociedad estamental. Gracián fustigó en su obra *El Criticón* el desmedido sentido de la honra como supuesta coartada que sirve para justificarlo todo. Y es que el concepto del honor evolucionó a lo largo del tiempo. La picaresca hizo múltiples sarcasmos a costa del honor.

Lo que quizá menos cambió de los ingredientes del honor fue la obsesión por la limpieza de sangre y el desprecio por el trabajo manual que el honor legitimaba, lo que describió Joly con no poca perversa intención:

> *En cuanto a la gentecilla de oficio no pudiendo hacer otra cosa que trabajar para ganarse la vida, lo hacen para salir de paso...; la mayor parte del tiempo están desdeñosamente sentados cerca de su tienda y, desde las dos o tres de la tarde se pasean espada al cinto; si logran juntar dos o trescientos reales, helos nobles; ya no hay razón para que hagan nada hasta que, habiéndolo gastado todo, vuelven a trabajar y a ganar otros para proveer a ese equipo exterior.*

La gran ofensiva de Lope y Calderón, respecto a la confirmación del mítico honor, parece insertarse en la estrategia defensiva masculina frente a la cada vez más emergente fuerza liberadora de la mujer; se trataría de la reafirmación machista del concepto patrimonial de la mujer, un concepto que empieza a hacer aguas. Cervantes en *El celoso extremeño* ya redime el adulterio de la penalización en el supuesto legítimo del matrimonio sin amor del viejo con la joven. Rojas Zorrilla en *Cada cual lo que le toca* plantea la situación límite del marido descubriendo en la noche de bodas que la esposa no es virgen y lo asume tras, desde luego, no pocas vacilaciones. Al final, ella acaba matando al responsable de la violación de su virginidad. Ella y no el marido ni el padre. Y es que la situación de la mujer evolucionó notablemente a lo largo de los siglos XVI y XVII, a pesar de la voluntad de los hombres.

La salida de la crisis bajo-medieval en el siglo XV generará un ejercicio diferenciador de la mujer respecto al hombre, con toda una operación de descubrimiento de las virtudes y pecados de la mujer en comparación con el hombre, un proceso de tipificación moral de la mujer contrapuesta al hombre.

La misoginia defensiva del siglo XV estaba centrada básicamente en la crítica de las costumbres femeninas. *El Corbaccio* de Boccaccio sirvió de modelo a una literatura en la que se fustigó la avaricia, la vanidad y las veleidades y los vicios femeninos (*Copla de maldecir mujeres*, de Pere Torroella). Tampoco faltan las críticas esencialistas a la mujer como *criatura que la ley de la naturaleza hizo inferior*, entre los que destaca Hernando de Talavera. La defensa de la mujer en el siglo XV incide en la homogeneidad moral (igualdad de sexos ante la virtud) y, sobre todo, en la mujer-musa inspiradora de altos ideales, tal como revelan novelas como la *Cárcel de Amor* y las primeras novelas caballerescas. *La Celestina* participa del modelo misógino y, al mismo tiempo, sublimador de la mujer. En el siglo XVI se producirá todo un proceso de abstracción de la mujer con una acusada tendencia al reduccionismo esencialista, entre los dos grandes modelos, el modelo Eva, acuñado por la tradición misógina, y el modelo María, promocionado por los nuevos moralistas, en el medio espacial del hogar, con unas funciones cada vez más defini-

das que pasan por la dignificación del trabajo doméstico, la reproducción biológica y la cobertura sentimental del marido.

La institucionalización de estas funciones en el marco del *matrimonio por oficio* fue la gran aportación del pensamiento erasmista que culminó en *La perfecta casada* de Fr. Luis de León. La mujer-doncella tenía que ser modesta, obediente y recatada. La principal aportación erasmista, en este terreno, fue la propuesta del control de la libertad de la mujer por la vía de una educación aculturadora, perfectamente planificada para superar el riesgo de la ociosidad y el aburrimiento, el problema que más preocupaba a los hombres del siglo XVI. Fr. Hernando de Talavera había escrito significativamente una obra dirigida a las mujeres con el título: *De cómo se ha de ordenar bien el tiempo para que sea bien expedido*. La cultura, piensan los erasmistas, puede frenar las ensoñaciones del amor cortés, fuente de los adulterios. El modelo propuesto por el erasmismo pondría pronto en evidencia su fracaso. La propuesta de los erasmistas de reciclaje educativo de la mujer no tendría demasiado éxito. Las reticencias de Molière hacia las mujeres sabias eran plenamente compartidas por los españoles del siglo XVII. Las burlas de Quevedo en *La culta latiniparla* son muy representativas del sentir general. La protagonista de *La vengadora de las mujeres* de Lope, es una feminista *avant la lettre* que se queja de que los hombres han excluído a las mujeres del gobierno y del estudio y reivindica para ellas otras actividades que no sean las manuales. Después de adquirir una gran cultura, forma una academia en la que aconseja a sus alumnas. El pensamiento erasmista de F. Luis de León había sido, de hecho, anticipado por los *Coloquios matrimoniales* de Luxán, *Coloquios satíricos* de Torquemada y las *Epístolas familiares* de Guevara. La apuesta erasmista por la mujer casada y controlada no será la única opción ideológica ante la mujer en el siglo XVI. La novela pastoril y su concepción del amor neoplatónico, la poesía misógina de Castillejo, postmedieval, la primera novela picaresca y sus escasas y malvadas mujeres, son otras visiones de la mujer en este siglo.

El siglo XVII y la cultura barroca constatarán en cualquier caso el fracaso de la programación funcional que en el siglo anterior se había hecho de la mujer. La liberación de ésta de los

corsés asignados es un hecho incontrovertible que la literatura en unos casos se limita a registrar (Cervantes), en otros denunciar (Quevedo). Con la cobertura del laxismo teológico y su derivado, el probabilismo moral, la actitud de la mujer cambia. Se ha dicho equivocadamente que las mujeres–fuertes son las mujeres de Tirso (*D. Gil de las Calzas Verdes, Marta la Piadosa, El vergonzoso en palacio...*); en realidad, es el modelo de la mujer fuerte el dominante en todo el teatro español.

La autonomía de la mujer queda perfectamente anunciada por Preciosa, *la gitanilla* de Cervantes: *Sepa que conmigo ha de andar siempre la libertad desenfadada, sin que le ahogue ni turbe la pesadumbre de los celos*. El resentimiento de Quevedo podría estar explicado por el modelo de mujer que conoció y que, desde luego, le hacía añorar otros tiempos. En *La cuna y la sepultura*, escribía: *Acuérdome y no soy muy viejo, se solían criar muchachas que cualquiera podría ser gloria de su patria y honor del mundo; cuerdas, temerosas, humildes, teniendo siempre el recato y mesura por guardar de su honestidad. Muchos frenos puso la naturaleza a las mujeres, entre quien el más principal fue la vergüenza*. El ideal de Quevedo era el tópico masculino. En su *epistolario* escribía: *La virtud, que sea de mujer casada, y no de ermitaño, ni de beata ni religiosa: su celo y su oratorio ha de ser su obligación y su marido. Y si hubiere de ser entendida con resabio de catedrático, más la quiero necia.* De la perplejidad y notoria preocupación con que se contempló la escalada femenina del siglo XVII hay múltiples testimonios. La ofensiva del honor posiblemente fue una de las reacciones que suscitó.

Lo cierto es que el matrimonio por oficio al que la mujer era conducida en el siglo XVI se rompe y la constatación del matrimonio como fracaso o como condena es frecuente en la literatura. La contraposición del matrimonio y el amor es constante desde la mayor parte de las novelas ejemplares de Cervantes —quizá el ejemplo más expresivo sea *El casamiento engañoso*— al *Criticón* de Gracián. El tema del fracaso matrimonial es constante en las obras de Guillén de Castro. *Triste sino es ser casado*, dice el rey en *El perfecto caballero*. En *El curioso impertinente* se dice: *el casamiento a mi ver / cuando bien lo estoy mirando / no es más que estarse engañando / un hombre y una mujer.* En *Los malca-*

sados de Valencia se define el matrimonio como *yugo pesado, violento / si no fuera sacramento dijera / que eras demonio/*. Significativamente el desenlace de la obra de Rojas Zorrilla *Lo que son mujeres* es que tanto las mujeres de la obra como sus amigos deciden no casarse.

Este abandono del matrimonio sería fùstigado por los arbitristas, sobre todo de la última generación, que reclamaban una política natalista para hacer frente a la crisis demográfica.

La limpieza de sangre

A juicio de Castro y sus seguidores (Gilman, Sicroff) la obsesión por la limpieza de sangre, formalizada a través de los tempranos estatutos de limpieza, estuvo enraizada en toda la sociedad española. Los conversos fueron excluidos de todos los puestos de honor y reducidos a la miseria lo que, supuestamente, generaría la esclerosis de la economía del país, pues, tras el desprecio del trabajo y del dinero, se provocaría la ruina de la burguesía española. Un reciente trabajo de Kamen subraya, en contraposición a esta generalizada opinión lo siguiente:

1) Ya la primera Sentencia-Estatuto de Toledo de 1449 fue criticada por un buen número de intelectuales españoles que asumieron plenamente la bula de Nicolás V: *Humani generis inimicus*, como el arzobispo de Toledo, Alfonso Carrillo, el jesuita Alfonso Díaz de Montalvo en su *De unitate fidelium*, el secretario real Fernán Díaz de Toledo en su *Instrucción del Relator*, el dominico Juan de Torquemada (tío del inquisidor) en su *Tractatus contra Medianitas e Ismaelitas* (1449); el obispo de Burgos, Alonso de Cartagena en su *Defensor unitatis christianae* (1449-50) y el General de los Jerónimos, Alonso de Oropesa en su *Lumen ad revelationem gentium* (1465).

2) Pese a que los estatutos se aplican ya en el Colegio Mayor de San Bartolomé de Salamanca en 1482 y el Colegio de Santa Cruz de Valladolid de 1488, hasta mediados del siglo XVI no hubo exclusión efectiva de los conversos de los cargos públicos.

3) Estatutos de limpieza tuvieron la Inquisición, los seis Colegios Mayores de Castilla, las Ordenes Militares, algunas Uni-

versidades, algunas Ordenes religiosas (concretamente Jerónimos, Dominicos y Franciscanos), varios municipios y catedrales. No afectaron, pues, a todo el mundo. Los conversos podían, normalmente, asistir a cualquier Universidad u ocupar cualquier puesto de gobierno entrar en la nobleza o en la Iglesia.

4) Los estatutos nunca formarán parte de las leyes de España. Ningún código legal reconocía la discriminación por limpieza. Los estatutos sólo afectaban a sociedades privadas. La práctica de la discriminación racial discrepó numerosas veces de la teoría legal de los estatutos. La marea alta de la obsesión por la limpieza sólo se produce entre 1550 y 1570.

5) La limpieza nunca fue ideología dominante. Impugnaciones de los estatutos y críticas formales a los mismos fueron múltiples ya en plena vorágine de los mismos: Melchor Cano, Domingo de Valtanás, Fr. Antonio de Córdoba, Fr. Francisco Ortiz Lucio, Diego de Covarrubias, Martín de Azpilcueta, Arias Montano, Francisco de Vitoria, Diego Pérez, críticas que se van sobre todo a acentuar, en los últimos años del siglo XVI y principios del siglo XVII (Mariana, Salucio, Sánchez de Vargas, López Bravo, Cellórigo, Navarrete, Peñalosa, Zevallos, ...) paralelamente al incremento de la influencia de los jesuitas (tradicionalmente hostiles a los estatutos) y la actitud, reticente, del conde-duque de Olivares a la limpieza que acaba propiciando un replanteamiento de su política antijudaica por parte de la Inquisición con Inquisidores generales (Portocarrero, Niño de Guevara, Sandoval y Rojas Pacheco), netamente partidarios de la supresión de los estatutos. Resulta inadmisible atribuir sólo a conversos esta impresionante marea contestataria contra la limpieza de sangre.

La pobreza

El problema de la pobreza fue abordado por Luis Vives en su tratado *De subventione pauperum*. Esta obra, inspirada en las reformas que habían hecho ya diversas ciudades europeas (Nuremberg, Estrasburgo, Yprès), propugna la intervención de la administración pública, en sustitución de la Iglesia, para regular

la mendicidad, controlando a los pobres y comprobando el uso que hacen de sus beneficios. Vives apela a la caridad, a las subvenciones del Estado y al producto del trabajo de los pobres.

En la década de 1540 y 1550, ciudades manufactureras como Segovia, Avila, Cuenca y Toledo, o comerciales como Sevilla y Burgos, tomaron conciencia del problema de la mendicidad restringiéndola severamente. Contra, estas medidas se pronunciaron teólogos como Domingo de Soto que representaba la concepción medieval de la pobreza —pobreza necesaria, caridad libre porque a través de ello el rico puede salvarse— y Bartolomé de Albornoz. En contraste, se manifestaron a favor de la regulación pública de la pobreza, Fr. Juan de Robles, alias Juan de Medina, que defendía la distinción entre pobres auténticos y pobres simulados y la secularización de la beneficencia y Miguel Giginta que propuso la creación de casas de misericordia que fueron, al mismo tiempo, centros de formación profesional y de producción industrial.

El mejor discurso sobre la pobreza de la época es el de Cristóbal Pérez de Herrera en su *Amparo de pobres* (1598), para Michel Cavillac, la representación del punto de vista *burgués* que apuesta en plena crisis por el relanzamiento económico.

Pérez de Herrera propugna albergues en las principales ciudades españolas, la obligatoriedad del trabajo para los mendigos capaces, la represión de la prostitución femenina y la precisión de la acogida y educación de los niños expósitos.

Lo cierto es que el proyecto fracasó con la llegada al trono de Felipe III. La asistencia siguió dependiendo de la caridad privada. La actitud de Quevedo, al respecto, es significativa de la involución del tema social en el siglo XVII. La pobreza para él no es una desgracia, sino un regalo del cielo. Se manifiesta partidario de la caridad directa y no organizada aconsejando al rey no dé un céntimo de su caudal para los pobres, pues debe desconfiar de todo el que pida para otros.

La visión de América

Elliott ha subrayado la tardía y perezosa asunción intelectual

del descubrimiento de América. Ciertamente el entusiasmo inicial de Pedro Mártir de Anglería ante la nueva realidad americana no tuvo muchos seguidores. Entre 1480 y 1609, como revela un análisis de la bibliografía de la época se dedicaron a los turcos y a Asia cuatro veces más libros que a América. Hasta Lope de Vega la literatura no se hizo eco específico del descubrimiento de América. La fijación mediterránea tradicional y la seducción oriental bloquearon la asunción intelectual de las nuevas tierras de América.

Esta pasó por un itinerario en el que se evolucionó del reconocimiento de la diferencia a la asimilación de la misma. La conceptualización de América por parte de los intelectuales españoles fue muy dispar. Cuando menos, observamos tres conceptos de América: como utopía o simple colección de mitos; como objeto de observación antropológica y como problema.

La primera dimensión la configura el propio Colón con su imaginación y su sentido místico–providencialista, que le hace buscar el Paraíso Terrenal en la desembocadura del Orinoco. El impacto de América obligó a adaptar la nueva realidad observada a los conocimientos bíblicos y mitológicos clásicos: fuente de la eterna juventud, gigantes, monstruos y amazonas y, naturalmente, El Dorado y todas sus variantes (el Gran Paititi, las siete ciudades, la ciudad de los Césares).

Pero, paralelamente a esta configuración mítica de América, se pone de relieve la curiosa observación de lo *nuevo*, de lo *diferente*, que pronto será sometido a las consiguientes interpretaciones en tanto que *otro*. La observación abrirá paso a la antropología, tanto en el terreno de la descripción de costumbres como de la penetración en las complejas realidades lingüísticas.

Las obras de Diego Durán, P. Cieza de León, Fr. Toribio de Benavente, Gonzalo Fernández de Oviedo y, sobre todo, Bernardino de Sahagún y José de Acosta sientan las bases descriptivas de la realidad descubierta. Los franciscanos y jesuitas sobre todo se dedicaron a codificar las diferentes lenguas, en aras, naturalmente, a la mejor eficacia de la predicación.

Pero, tras la observación, se plantea la problemática de la interpretación. Y aquí, en este terreno, las discordancias culturales fueron evidentes. Por lo pronto, la imagen del indio osciló

de la mitología del buen salvaje (Mártir de Anglería, Vives, Guevara) a la asignación de la condición de animales (Fr. Tomás Ortiz, Fr. Pedro de Gante, Fr. Domingo Betanzos). La conceptualización del indio fue evolucionando en función de la naturaleza de la problemática planteada. El problema religioso —indios = bárbaros = idólatras, ¿cómo salvarse?—, pasó pronto a ser problema político. El discurso de Fr. Ambrosio de Montesinos daría paso a las Leyes de Burgos de 1512, que plantean la cuestión de la legitimidad moral de la soberanía española, sobre la que se pronuncian Palacios Rubios y Martín de Paz, los cuales se fundamentan básicamente en la legitimidad de la concesión pontificia. El debate sobre la soberanía española se transforma en el debate sobre la legitimidad de la esclavitud y de la guerra. El Papa Paulo III se pronunció en 1537 en el sentido de la crítica contra la supuesta esclavitud de los indios y la monarquía se definió en las Leyes Nuevas de 1542 en el mismo sentido. Al respecto se confrontan las tesis aristotélicas y escolásticas con las apoyadas en la patrística eclesiástica y clásicos latinos como Cicerón y Séneca. La polémica Sepúlveda–Las Casas a mitad del siglo XVI es el mejor testimonio de la bipolarización ideológica cuyo telón de fondo es complejo: discusión sobre la validez de la jerarquía natural de las especies y, en particular, de la humana, el concepto, tipos y límites de barbarie y la propia función de la colonización.

El Padre Vitoria, ante la doble opción, se pronunció por una tercera vía que suponía la sustitución del concepto de servidumbre por el de tutela, al mismo tiempo que definitivamente sacaba a la Iglesia de la responsabilidad de asumir el problema, en tanto en cuanto sustituía el concepto de cristiandad por el de *comunidad internacional*, rechazando la autoridad del Papa para autorizar o legitimar guerras. Baltasar de Ayala (1582) politiza totalmente la cuestión al analizar el concepto de guerra justa sólo en función de criterios políticos como la defensa, la recuperación o la venganza. El problema político, por la influencia básicamente de los franciscanos, se convertirá pronto en problema cultural o antropológico (bárbaros = los otros) que conduce a aportaciones muy interesantes en el terreno de la relativización de las culturas (Acosta, Sahagún) y al ahondamiento en la interpretación

histórico–biológica de los indios (Gregorio García, Diego Andrés Rocha y Venegas).

La última conceptualización de América que queremos plantear aquí es la visión desencantada de las consecuencias económico–sociales que América representó para España. Los arbitristas como Cellórigo, Navarrete, Mercado, Agustín de Rojas, Suárez de Figueroa... fustigaron la relación con América, mediante sus críticas al monetarismo, a la despoblación y a la tentación de la ociosidad que había supuesto el continente americano para España. Suárez de Figueroa dirá rotundamente en *El pasajero* (1611): *Las Indias no sé que tienen que hasta su nombre aborrezco. Todo cuanto viene de allá es muy diferente y aún opuesto, iba a decir, de lo que en España poseemos y gozamos.*

Saavedra Fajardo introduce un concepto que luego va a hacerse popular: el papel de España como Indias para Europa: *De la inocencia de los indios les compramos* (las riquezas) *por la permuta de cosas viles, y después no menos simples que ellos, nos las llevan los extranjeros.*

Gracián es más rotundo: *Lo que los españoles ejecutan con los indios ¿no os lo desquitáis vosotros con los españoles?... Creedme que los españoles son vuestras Indias...*

América tardó en ilusionar a los españoles que, por otra parte, tampoco tardaron mucho en desilusionarse.

El pensamiento económico

El pensamiento económico español se desarrolla a partir de la segunda mitad del siglo XVI, en buena parte como consecuencia del descubrimiento de América y el eco que este acontecimiento suscitó.

Uno de los primeros análisis lo llevó a cabo Luis Ortiz, vecino de Burgos y contador de la Real Hacienda, autor de un *Memorial* que ha permanecido inédito hasta 1957. Hamilton, que estudió atentamente el manuscrito, encontraba en él *una doctrina de la balanza de pagos notablemente lúcida para su época e incluso para tiempos posteriores.* Hoy es considerado como uno de los grandes precursores del *mercantilismo*, pues analiza los pun-

tos básicos de aquel sistema de política económica mucho antes que lo hicieran sus principales sustentadores.

El argumento central de Ortiz consiste en retener los metales preciosos para utilizarlos en estimular la economía española. ¿Cómo se lograría esto? Evitando la salida de materias primas (lana, seda, cueros, vena de hierro, etc...) y prohibiendo la entrada de manufacturas extranjeras. Con el trabajo de las materias primas, podía crearse una industria que enriqueciera el país.

Ortiz analizó perfectamente la causa fundamental del subdesarrollo español: una balanza de pagos desfavorable.

Hasta hace cuarenta años, se consideraba al francés Jean Bodin como el primero que había formulado la llamada *teoría cuantitativista* de la moneda. Sin embargo, la aparición de la obra de Larraz y, más tarde, la de Miss Grice-Hutchinson, sobre los teólogos de la Escuela de Salamanca de mediados del siglo XVI, han dejado claro que dicha teoría era perfectamente conocida, con anterioridad, por ellos.

Martín de Azpilcueta (1492–1586), conocido con el nombre de *doctor navarro*, realizó estudios jurídicos en la Universidad de Toulouse, convirtiéndose con el tiempo quizá en el canonista más importante de su época. Enseñó en las Universidades de Salamanca y de Coimbra. En 1567 marchó a Roma, donde se encargó de la defensa del arzobispo Carranza.

El tema económico le preocupaba como moralista y ya en su *Manual de Confessores* (1552, edición portuguesa; 1553, edición castellana), dedica el capítulo XVII a su doctrina sobre los cambios y usuras. Estas ideas fueron desarrolladas y ampliadas con una importante base teórica en su *Comentario resolutorio de cambios* (Salamanca, 1556), donde enuncia una teoría del dinero como base para una regulación moral de las relaciones económicas entre ciudadanos del mismo país y con los de otras naciones; su carácter práctico salta a la vista por el propósito de *acabar de desterrar de sus reinos los remolinos de las usuras* y su influencia a lo largo de todo el XVI fue muy considerable.

Doce años antes que Bodin, al tratar sobre los problemas morales de las operaciones y transacciones económicas, expone teorías sobre la moneda que encajan plenamente en el cuantitivismo. Afirma claramente la relación entre la abundancia de mo-

neda y aumento de precios, relación, parece ser, ya conocida por los teólogos escolásticos. En efecto, Azpilcueta cita seis autores en apoyo de ella y ocho razones, la séptima de las cuales es concluyente: *lo que hace subir o bajar el dinero es (...) aver falta y necesidad, o copia del (...)*. En otros términos: que la moneda obedece a la ley de la oferta y de la demanda. Asimismo relaciona explícitamente el aumento de los precios con el descubrimiento de las Indias.

Fr. Tomás de Mercado, dominico, estudió en la Universidad de México, donde se doctoró y fue catedrático. Volvió a España y residió en Salamanca y Sevilla. La obra fundamental de Mercado es la referente a tema económico, no sólo por el éxito que tuvo el libro (se hicieron tres ediciones en lo que quedaba del siglo XVI y se tradujo al italiano en 1591), sino por las originales aportaciones a un tema inédito. La primera edición llevaba el título de *Tratos y contratos de mercaderes y tratantes* (Salamanca, 1569), pero muy pronto apareció una segunda edición, a la que a los cuatro libros de la primera (del arte y trato de mercaderes; de cambios; de arrendamientos, préstamos y usuras; y de restitución) añadió dos más: de la ley natural y de la pragmática del trigo. La nueva edición llevaba por título: *Suma de tratos y contratos* (Sevilla, 1571).

Mercado observa la gran subida de los precios y la mayor circulación monetaria. A su juicio, el aumento de precios se produce por tres razones: la exportación produce un tirón sobre la demanda de productos locales; el recargo impuesto por la necesidad de financiar los envíos y la repercusión de la carestía europea sobre la americana. Mercado distingue entre el valor de uso de la moneda y su estima social. Concede gran importancia a la estimación de la moneda (lo que los economistas actuales llaman poder adquisitivo).

Según los lugares y las épocas, la moneda es más o menos *estimada*, es decir, entregada contra una cantidad variable de mercancías. Valiéndose de la observación, establece una jerarquía de países en los que el costo de la vida es inverso a la estimación de su moneda. En Indias, la moneda es menos estimada, porque (...)*como en aquellas partes nace y se coge, tiénese en poco*. De allí llega a España, que recibe la mayor parte, después a Flan-

des, Italia, Francia, etcétera, en cuyos países vale cada vez más.

Como la moneda es más estimada en el extranjero que en España, Mercado afirma que tiende a huir hacia aquél. Consecuencia: las mercancías extranjeras invadirán España y las Indias, se elevarán los precios y, como efecto de la carestía, ya no se podrá producir barato y los españoles tendrán que comprarlo fuera.

El pensamiento económico del siglo XVII en España está marcado por un concepto específico: el arbitrismo. El origen literario de esta palabra se fecha en 1613, en el *Coloquio de los perros*, de Cervantes, pero, según Jean Vilar —quien ha dedicado un libro entero al tema— sólo a partir de 1620 adquiere carta de naturaleza. El término viene de arbitrio en el sentido de expediente financiero o proyecto extravagante, y arbitrista es el que aplica éstos para remedio de los problemas económicos de la Hacienda pública.

Del siglo XVI al siglo XVIII, el término arbitrista ha tenido una imagen absolutamente peyorativa. Particularmente feroz contra los arbitristas se mostró Quevedo en *La hora de todos o la fortuna con seso*. Hoy su pensamiento ha sido revalorizado por historiadores diversos como Hamilton, Larraz y Vilar.

Aunque el arbitrismo data ya del reinado de Felipe II, es en el siglo XVII cuando se consolida, a caballo del concepto de decadencia, al que va ligado.

La conciencia de la realidad de la decadencia era bien patente a través de la percepción de una serie de problemas:

1. La abundancia de oro y plata de América no había enriquecido a España; antes al contrario, había elevado los precios de los productos españoles, que resultaban poco competitivos respecto a los extranjeros.
2. La entrada de mercancías extranjeras, más baratas y, a veces, de peor calidad, habían desplazado del mercado nacional a las españolas y provocado la ruina de nuestra industria y, con ella, la del comercio y de la agricultura nacionales.
3. El empobrecimiento del Estado, a causa del enorme gasto público, y la consecuente elevación de los impuestos, habían traído, con la decadencia de la actividad productiva, la ruina de la economía del país, la de los súbditos y

la despoblación. Entre los españoles, incluso poderosos, cundía el desánimo hacia las empresas productivas y las inversiones, mientras los extranjeros se habían hecho dueños de los resortes económicos del país.

4. La excesiva circulación monetaria había favorecido la afición al lujo, y fomentado el ocio y el descuido del trabajo.

Las primeras tomas de posición ante la problemática económica en el siglo XVII son las de Cristóbal Pérez de Herrera, Martín González de Cellórigo y Sancho de Moncada.

El médico Pérez de Herrera fue el autor en 1610 de un memorial titulado: *En razón de muchas cosas tocantes al bien, propiedad, riqueza, futilidad de estos reinos y restauración de la gente que se ha echado de ellos*, donde propugna como medidas para la recuperación económica: fomentar la laboriosidad, conseguir el ahorro, estimular la agricultura y ganadería y promover la recuperación demográfica.

Martín González de Cellórigo fue autor de un famoso escrito: *Memorial de la política necesaria y útil restauración a la república de España y estados de ella y desempeño universal de estos reinos* (1600). Cellórigo fue abogado de la Real Chancillería de Valladolid y en su libro —aparte su conocimiento de Bodin y de Botero— se manifiesta como un buen continuador de la Escuela de Salamanca, de la que es digno heredero. Tomando como base el cuantitativismo de la misma, Cellórigo manifiesta su repulsa ante la pasión del oro y la plata desatada por sus compatriotas, al tiempo que propugna el trabajo y las industriosas virtudes de una sociedad que se había dejado llevar por un falso espejismo. Su desprecio por el oro y la plata no es, pues, consecuencia de una actitud puramente moral, sino de haber observado las nefastas consecuencias económicas de la acumulación monetario-metálica. Por eso, escribe: *Si todo el oro y plata que sus naturales* (españoles) *en el Nuevo Mundo han hallado y van descubriendo le entrase, no la harían tan rica, tan poderosa, como sin ella sería. La verdadera riqueza no consiste en tener labrado, acuñado o en pasta, mucho oro y plata, que con la primera consunción se acaba; sino en aquellas cosas que aunque con el uso se consumen, en su género se conservan por medio de la subrogación.*

Pero la figura más importante del pensamiento económico en el siglo XVII quizá sea la de Sancho de Moncada.

Los datos sobre la vida de Sancho de Moncada son muy escasos. Sabemos que fue catedrático de Sagrada Escritura en la Universidad de Toledo, y su vida está muy vinculada a la de aquella ciudad. El libro por el que ha pasado a la historia es un breve escrito titulado *Restauración política de España* (1619), cuya publicación fue precedida por la de un resumen del mismo con el título de *Suma de ocho discursos* (1618).

Para Moncada, la decadencia económica de España se produjo como una consecuencia del descubrimiento de América y la importación de metales preciosos que hizo elevar los precios de nuestras manufacturas, pues su carestía produjo el conocido fenómeno de la desviación del nivel español de precios respecto del europeo. En otras palabras, que de una economía de exportación a Europa, los españoles pasaron a una economía de importación, con el consiguiente *empobrecimiento* de España y la prosperidad de sus enemigos reales o potenciales. La principal causa de desgracias es el comercio con los extranjeros.

Analiza los tres problemas básicos de la economía española de aquel momento: el demográfico, el monetario y el hacendístico.

Para solucionar el primero, propone nacionalizar la industria y el comercio. Para el segundo, la solución ha de buscarse en el trabajo. Para el tercero, propone desarraigar el fraude y hacer más eficaz la administración de la Hacienda Real.

Mateo López Bravo publicó en 1616 su tratado *Del rey y de la razón de gobernar*. Allí propone una política paternalista, una reactivación del trabajo, pues sólo el trabajo procura riqueza y una severa paralización de la mendicidad.

Pedro Fernández Navarrete, canónigo, consultor del Santo Oficio, en su libro *Conservación de Monarquías* (1626) planteó también el tema de la decadencia en términos dramáticos:

Que Castilla esté despoblada no sólo lo ven y lloran los naturales, sino que también nos baldonan con ella los extranjeros, sin que sea éste de los trabajos que se puedan encubrir, siendo tan público y notorio a todos los que vienen a España, pues en la ruina de tantos lugares sin población se ve que carece de la antigua y

numerosa que tuvieron; dado que ha tenido su origen de muchas y diversas causas, que se dirán en este discurso y en los siguientes; ponderando primero que la despoblación de las provincias es una de las mayores calamidades que les pueden venir. Al final del libro dice que *la enfermedad es gravísima, pero no incurable*, señalando la dificultad del tratamiento: *Enfermedades que se ha contraído en muchos años no pueden repararse en un instante con remedios ordinarios*, pues *las enfermedades graves y heridas penetrantes no pueden curarse sino con remedios ásperos y duraderos, siendo lo mismo en las de los reinos.* Entre estos remedios, cita Navarrete los siguientes: *El celibato se va generalizando: ved, pues, de favorecer y fomentar el matrimonio; la industria es nula comparada con la de otros países: ved de llamar a nuestra nación artistas extranjeros; el oro sale a raudales de nuestros puertos y fronteras, ved que se detenga, porque produzcamos lo que consumimos; la agricultura está pereciendo: ved de librarla de los terribles censos que la oprimen; la propiedad se estanca y languidece: ved que desaparezcan los juros, obstáculo el más funesto para su libre desarrollo.*

Antonio López de Vega es autor de *Heráclito y Demócrito de nuestro siglo*, cuyo subtítulo reza: *Diálogos morales sobre tres materias: la Nobleza, la Riqueza y las letras* (Madrid, 1641), obra de gran interés literario y como fuente para el conocimiento del estado social de la época. En nuestro siglo, Erasmo Buceta descubrió un inédito de López de Vega titulado *Paradoxas racionales*, que por la forma dialogada y por la temática tratada continúa el libro anterior.

López de Vega atribuye la decadencia a la confianza y abuso de las guerras como instrumento de la política. La cuarta de las *Paradoxas racionales* es por entero un ataque a la guerra y a la milicia como elementos perturbadores de la convivencia humana. Las tesis allí defendidas por López de Vega son textualmente las siguientes:

1.ª *Que la profesión de las armas es una brutalidad indigna de hombres* y 2.ª *Que el valor militar se debe antes llamar fiereza que valor.*

La propuesta implícita de un pacifismo a ultranza es muestra de la disconformidad con una política que había llevado a una

situación de postración e inferioridad. Como remedios propone la tolerancia, el amor al prójimo, y, sobre todo, el uso de la razón por encima de todo.

Miguel Caixa de Leruela es autor de un *Discurso sobre la principal causa y reparo de la necesidad común, carestía general y despoblación de estos reinos* (1627), que luego amplía y reelabora en su obra más famosa, *Restauración de la antigua abundancia de España. O prestantísimo, único y fácil reparo de su carestía presente* (1631). Este libro es, al mismo tiempo que uno de los análisis más rigurosos de la economía española de la época, un escrito que entra plenamente dentro de la literatura utópica socialista. Es, en gran parte, una exaltación de la edad de oro, que él identifica con la abundancia de ganado.

Su propuesta es una nacionalización de los pastos y conceder a cada campesino un número suficiente de cabezas de ganado para que pueda mantenerse. Le Flem afirma que Caixa de Leruela defiende *una especie de socialismo agrario fundado en la ganadería y asentado en una clase media de ganaderos.*

El epigonismo arbitrista de los reinados de Felipe IV y Carlos II está, sobre todo, representado por Francisco Martínez de Mata. Natural de Motril (Granada) fue el autor de unos célebres *Memoriales y Discursos* escritos entre 1650 y 1660. Su biografía es poco conocida.

Sabemos que fue procurador de galeotes y que perteneció a la Orden Tercera de San Francisco; él mismo se autotitulaba *servidor y procurador de los pobres afligidos.* Vivió en la Andalucía de mediados del siglo XVII, donde el problema social era angustioso. No es extraño que se preocupase, como dice en numerosos de sus escritos, *por los vasallos pobres de Su Majestad.* Parece que no se limitaba a transmitir sus preocupaciones por escrito, sino que recorría los pueblos del sur, pronunciando discursos en las plazas públicas, en medio de gran entusiasmo multitudinario, hasta el punto de lograr discípulos que seguían su ejemplo de predicación y crítica. La cosa llegó al extremo de ser denunciado a la municipalidad de Sevilla en 1660, año a partir del cual se hace absoluto silencio sobre su persona. Gonzalo Anes lo califica de *agitador social, típico de su época.*

Campomanes hizo una reedición de sus *Memoriales y Discur-*

sos, que comentó en 408 notas, prueba del entusiasmo y del interés que despertó en él su descubrimiento. Aún más interés tiene para nosotros la edición que se hizo en Madrid en 1701 del *Epítome* de los discursos de Mata.

El más importante *arbitrista* catalán del XVII es Narciso Feliú de la Penya (-1712), cuyas obras más conocidas son: *Político Discurso... a S.M., suplicando mande y procure impedir el sobrado trato y uso de algunas ropas extranjeras que acaban el comercio y pierde las artes en Cataluña* (1681), y el *Fénix de Cataluña* (1683), en que plantea no sólo el caso específico de Cataluña, sino de todo el país, en el que aquélla se halla económicamente integrada. Su tesis es la de fomentar la industria local, sobre la base de imitar los géneros extranjeros (que eran los que el público prefería) y, mediante ello, restaurar y reavivar el comercio. En este libro desarrolla el plan de una Compañía de Comercio que desde Cataluña se trataría con América.

El pensamiento científico

López Piñero ha realizado una excelente síntesis de las aportaciones de la ciencia española en los diferentes campos, siguiendo fielmente el esquema dualista antiguos-modernos a lo largo de los siglos XVI y XVII. El recorrido por cada uno de estos campos comienza por las matemáticas.

Mientras que las matemáticas *especulativas* apenas consiguieron interesar, sus aplicaciones prácticas constituyeron un motivo de seria preocupación que la sociedad española mantuvo a lo largo de toda la centuria.

En los primeros años del siglo XVI la figura más destacada fue el también aragonés Pedro Sánchez Ciruelo, cuyas obras matemáticas reunieron, desde 1495 hasta 1528, diecinueve ediciones en España o Francia.

A partir de las décadas centrales del siglo, se impuso la orientación humanística de la enseñanza de las matemáticas para los estudiantes de las facultades de artes. Su iniciador había sido, en cierto modo, el propio Nebrija y los textos más destacados, los manuales, basados en Euclídes, del catedrático valenciano

Pedro Juan Monzó (1559) y del profesor de Alcalá, Juan Segura (1566).

Entre todas las aplicaciones prácticas de las matemáticas, la que mayor importancia tuvo en la España del siglo XVI fue el cálculo mercantil. Nada menos que diecinueve obras distintas consagradas a las *cuentas* se publicaron a lo largo del período.

En la sociedad española del XVI, el cultivo de las matemáticas no llegó a alcanzar autonomía, permaneciendo siempre sometido a las estrechas limitaciones que entonces imponían la enseñanza universitaria o las aplicaciones de carácter práctico.

En astronomía, la España del siglo XVI era heredera de la tradición ibérica medieval, especialmente brillante en el campo de la observación. El enlace con la tradición medieval puede personificarse en el judío salmantino Abraham Zacuto, autor de una obra de extraordinaria influencia en la transición de los siglos XV y XVI. Su libro más importante fue el *Hibbur-ha-gadol* (*El gran tratado*).

La astronomía práctica española de este siglo se basó en los supuestos de la cosmología tradicional. La única crítica importante la planteó Jerónimo Muñoz con sus observaciones de la nova de 1572, las más tempranas y exactas efectuadas en Europa.

El principal exponente del enfrentamiento con las doctrinas cosmográficas tradicionales fue la acogida que se dispensó a la obra de Copérnico y a su sistema heliocéntrico. Un primer hecho de importancia es la inclusión de la obra de Copérnico en los Estatutos de 1561 de la Universidad de Salamanca, única que hizo algo semejante en la Europa del siglo XVI. La decisión debió partir de Juan Aguilera, que fue titular de la cátedra astronómica salmantina desde 1551 hasta 1560. Por lo demás, la posibilidad de utilizar el texto de Copérnico en la enseñanza no llegó a cumplirse. Por otra parte, hay que subrayar que, durante las décadas finales del siglo XVI, la obra de Copérnico fue ampliamente utilizada por los cosmógrafos españoles como una técnica matemática nueva y que algunos autores incluso defendieron que el heliocentrismo no era contrario a las Sagradas Escrituras y examinaron sus consecuencias desde un punto de vista exclusivamente físico.

La utilización pragmática de la obra de Copérnico, dejando

aparte el heliocentrismo, consistió, como dice Víctor Navarro, en aprovecharla *como una técnica matemática nueva, superior en muchos aspectos a la de Ptolomeo y utilizable para la construcción de tablas y el cálculo de efemérides*. Esta fue la actitud vigente durante las décadas citadas en los dos núcleos más importantes de la astronomía práctica española: el sevillano de la Casa de Contratación, y el existente en la corte en torno a los cosmógrafos reales y la Academia de Matemáticas de Madrid.

Hubo, desde luego, enfrentamientos a la revolución cosmológica que planteaba Copérnico. En esta línea, el texto de mayor importancia, y el único generalmente tenido en cuenta, es el incluido por el agustino Diego de Zúñiga en sus *In Iob commentaria* (1584).

Hubo también críticos del copernicanismo desde la filosofía natural y la cosmología tradicionales, como Francisco Vallés (1587) y Diego Pérez de Mesa (1596), así como eclécticos en la línea de Pedro Simón Abril (1589), que consideró el sistema copernicano y el ptolemaico como dos teorías igualmente válidas.

El anteojo, futura arma de la nueva astronomía, fue inventado a finales del siglo XVI, independientemente, en varios lugares de Europa, uno de los cuales fue Barcelona. Desde hace tiempo se sabía que entre sus primeros constructores figuró la familia de artesanos catalanes encabezada por los hermanos Joan y Pere Roget.

No hay que olvidar que, en la España del XVI, el saber astronómico fue cultivado principalmente en conexión directa con sus aplicaciones al arte de navegar, la astrología y la cronología. En este último campo, el principal problema fue la reforma del calendario juliano, llevado a cabo finalmente bajo el pontificado de Gregorio XIII. En su preparación colaboraron de modo destacado varios españoles, entre ellos, Juan Salom y Pedro Chacón.

La importante participación española en el desarrollo del arte de navegar estuvo en relación directa con el descubrimiento de América. Colón utilizó en sus viajes el astrolabio náutico, aunque sin fruto, debido a su insuficiente conocimiento del mapa celeste en las latitudes bajas. Empleó la traducción castellana del *Almanach* de Zacuto, dibujó varias cartas de los territorios que

había descubierto y realizó observaciones sobre el problema de la declinación magnética.

La gran institución que centralizó la actividad náutica fue, como sabemos, la Casa de Contratación sevillana. En conexión con ella, se escribió la mayor parte de los textos consagrados al arte de navegar, sin duda una de las principales y más sobresalientes aportaciones españolas a la literatura científica de la época.

Los descubrimientos tuvieron, naturalmente, un peso decisivo en la Geografía española del siglo XVI. Sin embargo, no pueden entenderse adecuadamente sin tener en cuenta la influencia ejercida por el movimiento humanístico que, en este terreno, se centró en el llamado *renacimiento de Ptolomeo*, es decir, en la recuperación y difusión de la *Geografía* de Ptolomeo. Ello provocó la reinstauración de la geografía *matemática* o *astronómica*, caracterizada por señalar la longitud y latitud de cada lugar o accidente. Destacadas figuras de esta corriente fueron los españoles Elio Antonio de Nebrija, sobre todo por su manual titulado *In Cosmographiae libros introductorium* (1499), y Miguel Servet, que preparó una edición latina comentada de la *Geografía* de Ptolomeo (1535), que mejoró en una reimpresión posterior (1541).

Hacia 1566, Felipe II encargó a Pedro Esquivel, catedrático de matemáticas en Alcalá, una *descripción de España cierta y cumplida* que incluía la determinación de la posición exacta de los accidentes geográficos y de las poblaciones. La importancia de la labor que Esquivel y sus colaboradores llevaron a cabo reside en que fue uno de los primeros intentos de descripción geodésica de un país, y en el rigor científico y técnico con el que fue realizada. Otra vertiente de la investigación geográfica de la metrópoli bajo los auspicios de Felipe II consistió en la puesta en práctica, a partir de 1575, de un proyecto de *Relaciones* de los pueblos de España. Se utilizó un cuestionario análogo al de las Indias, aunque insistiendo todavía más en los datos cuantitativos de carácter demográfico y económico.

Aparte de los trabajos consagrados a América y a la propia Península Ibérica, en la España del siglo XVI se publicaron numerosas obras dedicadas a otros territorios. Las más sobresalien-

tes fueron el libro sobre China de Juan González de Mendoza (1585), que tuvo en menos de un siglo cincuenta y cuatro ediciones en siete idiomas, y la *Descripción general de Africa* (1573–1599) de Luis Mármol Carvajal.

La cartografía española del siglo XVI tuvo dos escenarios principales. El primero estuvo integrado por varias ciudades mediterráneas en las que se mantuvo durante toda la centuria la tradición medieval de la escuela mallorquina. El segundo fue, naturalmente, la Casa de Contratación de Sevilla, que centralizó la actividad relacionada con el Nuevo Mundo.

La física, en el sentido moderno, no existía en el siglo XVI, aunque el término se utilizara como sinónimo de filosofía natural. Esta continuó básicamente ligada a planteamientos ideológicos de carácter especulativo, dependiendo, bajo distintas formas, de las doctrinas aristotélicas. No obstante, en su seno se produjeron algunas tendencias que introdujeron elementos favorables a acercamientos a la realidad próximos o preparatorios al científico. La más importante fue la que resultó de la integración de dos tradiciones bajomedievales: la doctrina del *impetus* de los nominalistas parisienses y la *cinemática formalista* de los calculadores de Oxford.

A finales del siglo XV y comienzos del XVI, dicha tendencia adquirió gran relieve en la Universidad de París, muy en primer término por las enseñanzas que en el Colegio de Montague dieron el español Jerónimo Pardo y el escocés John Mair, aunque la figura más destacable es la del valenciano Juan de Celaya. Merecen mención, asimismo, los tratados de filosofía natural de Domingo de Soto, Benito Perera y Francisco de Toledo.

El enfrentamiento con muchas cuestiones que hoy encuadraríamos en la química condujo a un desarrollo del empirismo, que se intentó fundamentar conceptualmente con doctrinas que procedían de la filosofía natural académica y de la alquimia en proporciones diversas. Los problemas de mayor relieve los plantearon las minas, la determinación de la ley de las monedas y la obtención de productos por destilación.

La historia natural constituye uno de los aspectos más brillantes de la actividad científica española del siglo XVI. El Nuevo Mundo ofrecía unas posibilidades extraordinarias de enrique-

cer el acervo descriptivo heredado de la Antigüedad clásica y la Edad Media. Por ello, la principal contribución de los naturalistas españoles de la época fue incorporar a la ciencia europea las realidades americanas...

Los textos españoles sobre la historia natural americana tuvieron una gran difusión internacional. Por ejemplo, la *Historia* de Fernández de Oviedo alcanzó en su época quince ediciones en cinco idiomas, la obra de Monardes llegó a cuarenta y dos impresiones en seis lenguas, y la de Acosta, a treinta y dos en seis idiomas diferentes.

Los estudios sobre la historia natural de la metrópoli carecieron del relieve histórico de los dedicados al Nuevo Mundo, aunque ello no excluye la presencia de trabajos científicos de altura. El más importante fue, sin duda, la traducción castellana con comentarios de la Materia médica de Dioscórides realizada por Andrés Laguna. Publicada por vez primera en 1555, continuó reeditándose en España hasta finales del siglo XVIII, por ser un libro ampliamente utilizado por boticarios y médicos.

Aunque Vesalio residió en España entre 1559 y 1564 y tuvo relación muy directa con varias figuras médicas españolas a lo largo de toda su vida, no fueron éstos los caminos a través de los cuales se difundió en nuestro país la renovación del saber anatómico por él encabezada. El centro del movimiento vesaliano español fue la escuela creada en Valencia por dos discípulos suyos: Pedro Jimeno y Luis Collado. Entre 1547 y 1549, Jimeno convirtió la Universidad de Valencia en una de las primeras de Europa en las que se impartía enseñanza anatómica de acuerdo con las ideas de Vesalio, publicó el primer texto anatómico que incorporó plenamente la nueva anatomía vesaliana (*Dialogus de re medica*, 1549), y la enriqueció, además, con el resultado de sus propias investigaciones descubriendo el estribo, tercero de los huesecillos auriculares. Collado, su sucesor, fue el principal responsable de la consolidación de la escuela anatómica valenciana y de su firme adhesión a las ideas de Vesalio. De toda su obra, recordaremos únicamente el libro (1551) en el que defendió, por vez primera en Europa, a Vesalio y la nueva anatomía frente a los ataques de Silvio, antiguo maestro de Vesalio en París.

Bajo el influjo de Jimeno y Collado, la anatomía vesaliana se introdujo en las Universidades de Alcalá y Salamanca, y en otras instituciones de menor importancia. Por el contrario, la crítica de Vesalio desde el galenismo la encabezó Alonso Rodríguez de Guevara, profesor en la Universidad de Valladolid y, más tarde, en la de Coimbra.

Las doctrinas galénicas tradicionales acerca de las funciones del organismo humano continuaron vigentes durante el siglo XVI. La constitución de la fisiología como una disciplina independiente de los saberes anatómicos y apoyada en métodos experimentales, fue un largo proceso que se desarrolló a partir de la centuria siguiente. En ésta solamente puede hablarse de reelaboraciones de los esquemas clásicos y, a lo sumo, de aportaciones de detalle o de críticas parciales que, desde distintos ángulos, contribuyeron a preparar la crisis. La más importante fue la circulación pulmonar, formulada por Miguel Servet en su célebre obra teológica *Christianismi Restitutio* (1553).

El fanatismo de Calvino y de los inquisidores católicos consiguió destruir prácticamente la edición de la obra de Servet, hasta el punto de que sólo se conservan dos ejemplares completos y uno incompleto. Su difusión, por lo tanto, fue nula o muy escasa. El libro que dio a conocer la circulación pulmonar en toda Europa fue la *Historia de la composición del cuerpo humano* de Juan Valverde, que apareció por vez primera en 1556. Valverde presenta la circulación menor como uno de los resultados de su colaboración científica con Realdo Colombo.

Otra línea que contribuyó a preparar la constitución de la fisiología moderna fue el planteamiento desde distintos ángulos de una nueva imagen del organismo humano. En ella participaron numerosos autores españoles, entre los que destacan Gómez Pereira con su defensa del automatismo de los animales (1554), Miguel Sabuco con su teoría del *jugo nérveo* (1587) y, sobre todo, Juan Huarte de San Juan, cuya conocida doctrina del *ingenio* supone que el cerebro es la base orgánica del comportamiento humano. Su examen de ingenios para las ciencias (1575) es, quizá, el texto científico más reeditado de su época: hasta finales del siglo XVIII, tuvo ochenta y dos ediciones en siete idiomas.

A partir de la década de los años treinta, los seguidores de

la corriente humanística atacaron duramente a los *bárbaros* que manejaban las doctrinas médicas clásicas a través de las inexactas traducciones medievales y de las *corrompidas* interpretaciones de los árabes. Poco a poco fueron desplazándolos, tanto en la enseñanza como en las publicaciones, hasta conseguir imponerse de forma abrumadora en los años centrales del siglo. Alcalá y Valencia fueron los principales focos del humanismo médico español. Su gran figura fue Andrés Laguna, autor relacionado con Alcalá, pero cuya biografía y cuya obra se desarrollaron en un escenario auténticamente europeo. Entre sus publicaciones propiamente médicas destaca un *Epitomes omnium Galeni Pergameni operum* (1548), en tres volúmenes, muy apreciado en la Europa de su tiempo.

Del galenismo humanista procede otra corriente que puede ser llamada galenismo *hipocratista*, que no sólo se preocupó de depurar filológicamente los textos clásicos de acuerdo con los supuestos del humanismo, sino que subrayó la importancia de la observación clínica y permaneció abierto a las novedades. Uno de sus más destacados representantes fue el catedrático de Alcalá, Francisco Vallés, autor de numerosas obras muchas veces editadas, que fueron citadas en Europa durante más de dos siglos.

El retorno a la escolástica propio de la Contrarreforma se manifestó con especial vigor en el saber médico. Su máxima figura europea fue Luis Mercado, catedrático en Valladolid. Aunque bien informado y excelente observador clínico, la producción científica de Mercado giró en torno a la ambiciosa tarea de reestructurar el saber médico tradicional a través de una exposición sistemática cerrada a las novedades.

La cirugía fue básicamente empírica, desarrollada en el ámbito de las Universidades, el ejército y la asistencia hospitalaria.

La astrología como aplicación de la ciencia de los astros al pronóstico de los sucesos, era considerada una *lícita y verdadera ciencia*. La astrología judiciaria era, por el contrario, un *arte falaz y supersticioso*, precisamente porque convertía al pronóstico en adivinación determinista, lo que suponía negar el dogma del libre albedrío del hombre e ignorar la azarosidad de muchos sucesos naturales. En consecuencia, fue perseguida por la Inquisición como contraria a la ortodoxia religiosa.

La alquimia fue una actividad marginada que hay que seguir fundamentalmente a través de una complicada serie de textos manuscritos, redactados en un lenguaje peculiar lleno de enrevesados símbolos y metáforas. La imprenta fue, en efecto, un medio de difusión monopolizado por la cultura académica, y para los alquimistas carecían de valor sus normas acerca de la comunicación de los saberes y el reconocimiento de las aportaciones individuales. La mayor parte de dichos manuscritos son colecciones anónimas de obras, fragmentos, recetas y anotaciones de muy diversa índole. En cambio, son muy escasos los textos originales firmados por su autor. El más notable fue, sin duda, el alquimista valenciano Luis de Centelles, autor de unas *Coplas sobre la piedra philosophal* (c. 1552), texto que alcanzó cierta difusión dentro y fuera de España.

El siglo XVII es el de la llamada revolución científica. Sus caracteres son hoy bien conocidos.

La cosmografía todavía descriptiva de Copérnico inició su transformación en mecánica celeste. La filosofía natural de origen clásico se vio desplazada por la nueva física, cuyos conceptos y métodos básicos empezaron a formularse con claridad a partir de la generación de Galileo. La alquimia, la destilación y el paracelsismo condujeron a la iatroquímica y a otras corrientes que prepararon la constitución de la química moderna. En matemáticas, se desarrollaron los campos abiertos a finales del siglo XVI —principalmente el álgebra lateral y los logaritmos— y aparecieron otros nuevos, como la geometría analítica y el análisis infinitesimal. En ciencias biológicas, se realizaron los primeros conatos de taxonomía *natural* y se sentaron las bases de la fisiología experimental, mientras los estudios anatómicos continuaron las líneas posvesalianas e iniciaban la era de la indagación microscópica. La medicina galénica tradicional fue gradualmente sustituida por los nuevos sistemas iatroquímicos e iatromecánicos o por corrientes antisistemáticas, que encontraron en la nueva concepción de la especie morbosa un fundamento perdurable. La técnica, por último, superó definitivamente su tradicional divorcio de los saberes científicos e inició el espectacular desarrollo que le ha dado un lugar de excepción en el mundo moderno.

España no participó en ninguna de las primeras manifestaciones maduras de la ciencia moderna. Durante casi un milenio, nuestra Península había figurado entre los escenarios centrales del desarrollo de los saberes científicos en Europa. En esta época crucial, sin embargo, los obstáculos que habían ido creciendo durante el siglo XVI se convirtieron en auténticas barreras que aislaron la actividad científica española de las corrientes europeas y desarticularon su inserción en la sociedad.

Desde el punto de vista de sus relaciones con la renovación, la ciencia española del siglo XVII puede dividirse, según López Piñero, en tres períodos distintos. Durante el primero, que corresponde aproximadamente al tercio inicial de la centuria, la actividad científica española fue una mera continuación de la desarrollada en el siglo anterior, prácticamente a espaldas de las novedades. El segundo período, que comprende a grandes rasgos los cuarenta años centrales del siglo, se caracterizó por la introducción de algunos elementos modernos de forma fragmentaria y aislada, que fueron aceptados como meras rectificaciones de detalle de las doctrinas tradicionales, o simplemente rechazados. Solamente en las dos últimas décadas del siglo, se produjo un movimiento de ruptura con el saber tradicional y sus supuestos.

En las primeras décadas de la centuria, el nivel de la actividad científica española fue todavía considerable.

La actitud general ante las novedades fue desconocerlas, bien por falta de información, bien porque no interesaba enfrentarse con ellas. Naturalmente hubo excepciones, entre las que solamente anotaremos como ejemplos significativos la postura opuesta al paracelsismo del catedrático vallisoletano Antonio Ponce de Santa Cruz (1622), y la abierta de Benito Daza Valdés (1623), ante las observaciones astronómicas de Galileo.

Algunos autores aceptaron las novedades que parecían innegables, pero como meras rectificaciones de detalle que no afectaban la validez general de las doctrinas tradicionales. Otros, por el contrario, prefirieron negar incluso lo innegable antes de comprometer en algo la coherencia de estas últimas. *Moderados* e *intransigentes* coincidían, no obstante, en su firme adhesión a los principios clásicos.

En medicina y las ciencias afines, la figura más representati-

va del tradicionalismo *moderado* fue Gaspar Bravo de Sobremonte, médico de cámara de Felipe IV y Carlos II.

La polémica en torno a la doctrina de la circulación de la sangre fue una de las principales derivaciones del choque entre la ciencia *antigua* y la *moderna*. Esta doctrina había merecido ya los ataques abiertos de galenistas de mentalidad tan cerrada como Juan de la Torre y Valcárcel (1666), que pretendió oponerse al *escándalo causado por Harvey* con argumentos pertenecientes al peor escolasticismo. Muy distinta a la de este oscuro autor es la personalidad de Matías García, el representante más destacado de la postura reaccionaria, y, al mismo tiempo, el caso que mejor permite descubrir su significado histórico.

La ruptura con los esquemas tradicionales y la asimilación sistemática de la ciencia moderna aparece ya en la obra de algunas figuras del período central del siglo, como los físicos, astrónomos y matemáticos Juan Caramuel, Vicente Mut y José Zaragoza.

En el terreno ideológico, el tradicionalismo médico, químico y biológico carecía del apoyo de una coacción social que explícitamente lo defendiera. Aunque la estrecha conexión del galenismo con los esquemas del aristotelismo escolástico cristalizados en torno de los dogmas religiosos favoreció innegablemente su defensa, ésta nunca se expresó en forma de persecución abierta de los partidarios de las nuevas ideas. Esta realidad puede quedar enmascarada por hechos como los encarcelamientos que por parte de la Inquisición sufrieron, ya en las primeras décadas del siglo XVIII, algunas cabezas de la renovación médica del relieve de Diego Mateo Zapata y de Juan Muñoz y Peralta, primer presidente de la *Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias de Sevilla*. No obstante, estas figuras no fueron perseguidas por el temido Tribunal a causa de sus ideas, sino debido a su origen judío. Merck Luengo ha publicado la documentación relativa a la detención, por parte de la Inquisición murciana, de la familia de Zapata, compuesta de *conversos* de origen portugués, como la mayor parte de los que sufrieron procesos como *judaizantes* en la segunda mitad del siglo XVII. Su padre sufrió larga prisión y confiscación de bienes y a su madre se le aplicaron torturas que llegaron a ser consideradas excesivas por la Suprema. Cuando el

propio Zapata terminó sus estudios de médico, no pudo ser examinado y aprobado por el Protomedicato, no a causa de sus ideas —que eran entonces cerradamente tradicionalistas— sino debido a que no podía disponer del certificado de *limpieza de sangre*.

Muy distinta es la situación de los *novatores* pertenecientes al grupo de ciencias matemáticas, astronómicas y físicas. La renovación se encontró aquí con una barrera de otro tipo, puesto que sobre un elemento fundamental de la misma —la teoría heliocéntrica— pesaba una prohibición expresa sostenida por todas las fuerzas coactivas oficiales. En contraste con la libertad que a este respecto había existido en nuestro país durante el siglo XVI, a partir de la condena de 1633 se mantuvo con especial energía la prohibición del heliocentrismo incluso hasta fechas ya claramente *ilustradas*. Todavía en 1748, al publicar sus *Observaciones astronómicas*, Jorge Juan tuvo por este motivo dificultades con la censura inquisitorial que, como ha puesto de relieve Peset Llorca, motivó la intervención amistosa de Mayans.

Las más importantes e innegables novedades dentro de la química, la biología y la medicina habían empezado a difundirse en España durante los años centrales del siglo como rectificaciones aisladas de los esquemas tradicionales. Dentro de dichas disciplinas, el primer texto de que tenemos noticia en el que se rompe abiertamente con estos esquemas, se publica en nuestro país en 1678. Se trata de un libro llamado a tener cierta notoriedad europea: se titula *Discurso político y physico*, que muestra los movimientos y efectos que produce la fermentación y materias nitrosas... Su autor es Juan Bautista Juanini, italiano afincado en España hasta su muerte acaecida en 1691. Fue médico y persona muy allegada a Juan José de Austria, al que va dedicado el *Discurso*, y del que haría incluso la autopsia para averiguar la causa clínica de su fallecimiento.

Si se desea escoger una fecha como punto de partida del mismo, puede señalarse el año 1687 como el momento en que cristaliza una evidente evolución previa, a nivel privado, de la que muy difícilmente podemos rastrear algunas noticias. La elección de esta fecha se justifica por tres acontecimientos de gran significación que tienen lugar en ella: da sus primeras señales de existencia el grupo renovador de Zaragoza, encabezado por los pro-

fesores de medicina de la Universidad; se traslada a París, enviado por la Universidad de Valencia, el grabador y microscopista Crisóstomo Martínez (la estructura íntima de los huesos y su más fina vascularización son el tema preferido de sus láminas microscópicas y de sus escritos científicos), y, sobre todo, se publica el auténtico documento fundacional de la renovación científica española: la *Carta filosífico-médico-chymica* de Juan de Cabriada. Este mismo año, el catedrático de anatomía Francisco San Juan y Campos introdujo la doctrina de la circulación de la sangre en la enseñanza universitaria española.

Resulta lógico que la *Carta* de Cabriada motivara los ataques de los galenistas. En la polémica entablada con este motivo, aparte de la inacabable serie de folletos a favor y en contra, habitual en esta época, intervinieron indirectamente dos interesantes personalidades. El primero de ellos fue el veronés José Gazola, que defendió a Cabriada y a las ideas modernas. El segundo, Diego Mateo Zapata, todavía muy joven, atacó desde el galenismo a Gazola y a Cabriada. Muy pocos años más tarde, liberado de la tutela de los catedráticos de Alcalá, se convirtió en una de las grandes figuras de la segunda etapa de la ciencia moderna en nuestro país: la que se desarrolló durante las primeras décadas del siglo XVIII.

A los focos de novatores que tan rápidamente hemos caracterizado, hay que añadir el sevillano que, diez años después (1697) de la fecha en la que nos hemos centrado, consiguió el decisivo triunfo de fundar la primera institución moderna de nuestro país consagrada a las ciencias químicas, médicas y biológicas. La que desde mayo de 1700 se llamará *Regia Sociedad de Medicina y otras Ciencias* abre una etapa radicalmente nueva en el panorama científico español.

La renovación de la ciencia española en el campo de los saberes matemáticos, físicos, astronómicos y náuticos carece de la unidad que tiene en la química y medicina. Su punto de partida hay que localizarlo, hablando esquemáticamente, en tres figuras: Juan Caramuel, Vicente Mut y José Zaragoza.

En los últimos años de la centuria, el movimiento novator tuvo varios núcleos de notable actividad. Uno de los más destacados fue el que, en Valencia, encabezaron Juan Bautista Cora-

chán y Tomás Vicente Tosca, científicos formados en el ambiente creado por los discípulos de José Zaragoza. Otro núcleo estuvo localizado en Cádiz, y tuvo como principal figura a Antonio Hugo de Omerique, autor de la obra matemática de mayor altura realizada en la España del siglo XVII.

El esquema de los tres períodos de la ciencia española en el siglo XVII se cumple paradigmáticamente en la náutica. En el primer tercio de la centuria, los grandes autores renacentistas continúan dominando la náutica europea. La parte central del siglo corresponde al hundimiento de los últimos restos de esta tradición, con la desaparición incluso de las enseñanzas de la Casa de Contratación sevillana y de la Academia de Matemáticas de Madrid. En la tercera etapa comenzó una nueva época con la primera producción escrita que salió de este centro, entre la que sobresale el libro *Norte de navegación*, que publicó en 1692 Antonio de Gaztañeta.

BIBLIOGRAFIA

Sobre las relaciones entre cultura sabia y cultura popular, interesa CHARTIE, R., *Lecture et lecteurs dans la France de l'Ancien Régime*, París, 1987; ROCHE, D., *Le Peuple de París*, París, 1981; BURKE, P., *Popular culture in Early Modern Europe*, Londres, 1978; DAVIS, N. Z, *Les cultures du peuple*, París 1979; BAKHTINE, M., *La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento. El contexto de François Rabelais*, Barcelona, 1970; MANDROU, R., *De la culture populaire aux XVIIe et XVIIIe siècles. La Bibliotheque Bleue de Troyes*, París, 1964; MUCHEMBLED, R., *Culture populaire et culture des élites dans la France Moderne (XV-XVIII siècles)*, París, 1978; HOGGART, R., *La culture du pauvre*, París, 1970.

Sobre el teatro, véase: MARAVALL, J. A., *Teatro y literatura en la sociedad barroca*, Madrid, 1972; DÍAZ BORQUE, J. M., *Sociología de la comedia española del siglo XVII*, Madrid, 1976; MARAVALL, J. A., *Poder, honor y élites*, Madrid, 1979; SALOMON, N., *Recherches sur le theme paysan dans la Comedia au temps de Lope de Vega*, Londres, 1965. Sobre religión popular, interesa SCHMITT, J. C., *Religion populaire et culture folklorique*, Annales, 1976; *La Religión populaire*, París, 1979; CHRISTIAN, W., *Local Religion in Sixteenth Century in Spain*, Princeton, 1981; CARRASCO, R., *Milagroso Siglo XVII*. Artículo inédito; PONS FUSTER, F., *La espiritualidad valenciana: el iluminismo en los siglos XVI y XVII*, Tesis doctoral, Valencia, 1988; CARO BAROJA, J., *Las brujas y su mundo*, Madrid, 1966.

Sobre iluminismo: HUERGA, A., *Historia de los alumbrados*, Madrid, 1978 y *Predicadores. Alumbrados e Inquisición en el siglo XVI*. Madrid, 1973; MÁRQUEZ, A., *Los Alumbrados. Origen y filosofía (1528-69)* Madrid, 1980; SAINZ RODRÍGUEZ, P., *Espiritualidad española*, Madrid, 1961; MELQUIADES, ANDRÉS, *Los recogidos. Nueva visión de la mística española*, Madrid, 1976; TELLECHEA, J. I., *Tiempos recios. Inquisición y heterodoxia*, Salamanca, 1970; Varios, *Historia de la Iglesia en España*, IV, Madrid, 1979.

Sobre la teología de los siglos XVI y XVII: ANDRÉS, M., *La teología española en el siglo XVI*. 2 vols. Madrid, 1976; BONET, A., *La filosofía de la libertad en Las controversias teológicas del siglo XVII*, Barcelona, 1932; FRAILE, G., *Historia de la filosofía española*, Madrid, 1970.

Sobre el concepto de España, véase GARCÍA CÁRCEL, RICARDO, *Historia de Cataluña. Siglos XVI y XVII*, Barcelona, 1985; JOVER, J. M., 1635: *Historia de una polémica y semblanza de una generación*, Madrid, 1949.

Sobre el pensamiento político véase MARAVALL, J. A., *Maquiavelo y maquiavelismo en España*. Bol. Real Academia Historia, oct-dic. 1969; *La teoría del Estado en el siglo XVII*, Madrid, 1944; FERNÁNDEZ ALBADALEJO, P., *Monarquía, cortes y «cuestión constitucional» en Castilla durante la época moderna*, Revista de las Cortes Generales. Estudios, 1, (1984) pp. 11-34; MURILLO FERROL, F., *Saavedra Fajardo y la política del Barroco*, Madrid, 1957; MECHOULAN, H., *Mateo López Bravo. Un socialista español del siglo XVI*, Madrid, 1977; ELLIOT, J., y DE LA PEÑA, J. F., *Memoriales y cartas del Conde duque de Olivares*, 2 vols, Madrid, 1978; FERNÁNDEZ SANTAMARÍA, J .A., *Razón de Estado y política en el pensamiento español del barroco (1595-1640)*, Madrid, 1986; *The State, war and peace. Spanish political thought in the Renaissance. 1516-1559*, Cambridge, 1977.

Sobre historiografía, REDONDO, A., *Légendes généalogiques et parentés fictives en Espagne au Siècle d'Or*, en *Les parentés fictives en Espagne* (XVI-XVII siècles) París, 1988; MÁRQUEZ VILLANUEVA, *La criptohistoria morisca*, Cuadernos Hispanoamericanos, 390, 1982; *El problema historiográfico de los moriscos*, Bulletin Hispanique, LXXXVI, enero-junio, 1984.

Las actitudes ante la mujer y el honor pueden estudiarse a través de las Actas de las Jornadas Interdisciplinares organizadas por el Seminario de Estudios de la Universidad Autónoma de Madrid (especialmente las primeras —1982— y las segundas —1984—); BOMLI, P. W., *La femme dans l'Espagne du Siècle d'Or*, Gravenhage, 1950.

Sobre limpieza de sangre, véase REVAH, I., *Les controverses sur les statutes de pureté du sang*, Bulletin Hispanique, LXXVII, 1971; SICROFF, A., *Les controverses des status du pureté du sang en Espagne des XV au XVIII siècles*, París, 1960; KAMEN, H., *En torno a la limpieza de sangre*, Bull. Hispanique, 1987.

Sobre la pobreza, véase la edición que de la obra de Pérez de Herrera preparó MICHEL CAVILLAC. Madrid, 1975.

Sobre la actitud ante América, BITTERLY, V., *Los salvajes y los civilizados. El encuentro de Europa y ultramar*, México, 1981; ELLIOTT, J., *El viejo y el Nuevo Mundo*, Madrid, 1972; GORMAN, O', *La invención de América*, México, 1958; BESTARD-CONTRERAS: *Bárbaros, paganos, salvajes y primitivos*. Barcelona, 1987.

Sobre el pensamiento económico, LARRAZ, J., *La época del mercantilismo*

en Castilla. 1500-1700, Madrid, 1983; VILLAR, P., *Los primitivos españoles del pensamiento económico: Cuantitativismo y bullonismo en crecimiento y desarrollo*, Barcelona, 1974; VILAR, J., *Literatura y economía. La figura satírica del arbitrista en el Siglo de Oro*, Madrid, 1973; VILAR, P., *Oro y moneda en la historia. 1450-1920*, Barcelona, 1969; las ediciones críticas de MERCADO, T. DE, MERCADO, S. DE. CAIX DE LERUELA y MARTÍNEZ DE MATA que prepararon respectivamente SÁNCHEZ ALBORNOZ, N., JEAN VILAR, LE FLEM y ANES en 1977, 1974, 1975 y 1971; FERNÁNDEZ ALVAREZ, M., *El memorial de Luis Ortiz*, Anales de Economía, 1957.

Sobre el pensamiento científico, LÓPEZ PIÑERO, J. M., *Ciencia y técnica en la sociedad española de los siglos XVI y XVII*, Barcelona, 1979; LÓPEZ PIÑERO, J. M., *La introducción de la ciencia moderna en España*, Barcelona, 1969; TIERNO GALVÁN, *El pensamiento científico en el Siglo de Oro. Edad de Oro*, III, 1984.

ACCESO
ABIERTO

P9-BSK-657